



KINKEL — GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

ERSTER TEIL—VON THALES BIS AUF DIE SOPHISTEN

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

ALS EINLEITUNG IN DAS SYSTEM DER PHILOSOPHIE

VON

WALTER KINKEL
A. O. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE
AN DER UNIVERSITÄT GIESZEN

ERSTER TEIL

VON THALES BIS AUF DIE SOPHISTEN

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN
(VORMALS J. RICKER) — GIESZEN — 1906

VORWORT

Das Werk, dessen ersten Teil ich hiermit der Öffentlichkeit übergebe, will nicht mit den großangelegten und nie veraltenden Arbeiten eines BRANDIS, ZELLER usw., denen der Verfasser, wie er sich wohl bewußt ist, so vieles verdankt, in Wettbewerb treten. Nicht auf dem Historischen an sich liegt hier der Nachdruck, sondern die Geschichte der Philosophie soll hier durchaus in den Dienst des systematischen Interesses treten. Der Verfasser des vorliegenden Buches ist von der Überzeugung durchdrungen, daß die Schätze, welche die historische Forschung zutage fördert, erst dann recht eigentlich der modernen Kultur zugute kommen, wenn sie auf ihren systematischen Gehalt geprüft und für das System der Philosophie selbst nutzbar gemacht werden. Nicht also philologisch-historische Arbeit im engeren Sinne wollte ich leisten, sondern meine Absicht ging dahin: durch eine geschichtliche Betrachtung in die Probleme der theoretischen und praktischen Philosophie einzuführen. Es war daher natürlich nötig, daß ich die Quellen und die wichtigsten Bearbeitungen und Studien zur Geschichte der Philosophie sorgfältig zu Rate zog; daß dies geschehen ist, dafür dienen hoffentlich Text und Anmerkungen zu Zeugen. Gerade in dieser Hinsicht nun bin ich, wie ich nochmals betone, einem ZELLER, BRANDIS, SIEBECK, GOMPERZ, aber auch dem schönen Werke von H. DIELS: „Die Fragmente der Vor-

sokratiker“ (nach welchem ich die in seinem Titel genannten Philosophen zitiere und dessen Übersetzungen ich vielfach wörtlich beibehalten habe) zu größtem Dank verpflichtet, obgleich ich in der Auffassung und Auslegung der Quellen mir meine Selbständigkeit durchaus gewahrt zu haben glaube. Aber wenn ich mich auch bemüht habe, so viel als möglich die Zeugnisse über die Lehren der einzelnen Philosophen sprechen zu lassen, so war es doch andererseits nur eine Konsequenz meiner Hauptabsicht in diesem Buche, daß ich von allen philologischen Einzelfragen, von allen Streitigkeiten über philologische Überlieferung usw. so wenig, als eben angängig, Notiz genommen habe. Ebenso wurde alles, was sich auf die Persönlichkeit, Lebenszeit usw. der einzelnen Philosophen bezieht, beiseite gelassen.

In meinen systematischen Überzeugungen und folgeweise auch in meiner Auffassung der ganzen Geschichte der Philosophie bin ich, wie ich hier gerne und mit herzlichem Danke bekenne, von HERMANN COHEN und PAUL NATORP beeinflußt. Namentlich der erstere hat nicht nur meine Liebe zur Philosophie gestärkt und gekräftigt, — sondern seine Gedanken und Ideen sind es auch, welche mich auf den Weg ernster Forschung geführt und mir zu einer gefestigten Weltanschauung verholfen haben. Auch in allen Einzelfragen komme ich fast überall mit COHEN und NATORP überein. Die grundlegenden Arbeiten von H. COHEN über Plato und KANT, seine großen systematischen Werke („Logik der reinen Erkenntnis“ und „Ethik des reinen Willens“) haben mir erst das Verständnis für das Werden und das Ziel aller menschlichen Kultur und Geschichte erschlossen, und die in ihnen zum Ausdruck kommende Gesinnung hat meinen Geist und mein Herz gewonnen. Auch die Einzelforschungen von NATORP über Demokrit, Protagoras usw. sind für mich von großer Bedeutung geworden.

Endlich muß ich noch mit Dank der „Geschichte der Psychologie" von H. SIEBECK gedenken, welches Buch mir gerade für den vorliegenden ersten Band meiner „Geschichte der Philosophie" große Dienste geleistet hat. Besonderen Dank muß ich meinem Freund und Hörer, Herrn Dr. Gustav Falter, aussprechen für die große Liebenswürdigkeit, mit der er mir beim Korrekturlesen usw. behilflich gewesen ist; die Korrektur der Anmerkungen hat Herr Dr. Falter ganz besorgt.

Zu Lesern meines Buches wünsche ich mir alle diejenigen, welche ein inneres Interesse zur Philosophie hintreibt. Ich wende mich daher nicht nur an die Studierenden der Philosophie, sondern an alle Menschen, welche den Problemen des Lebens, der Sittlichkeit und Kultur nachgesonnen haben. Wie mir selbst die Philosophie eine Befreierin und Lebensführerin geworden ist, so wünschte ich durch dies Werk allen ein Helfer zu werden, die von den Zweifeln und Ängsten des Daseins ergriffen sind.

WALTER KINKEL.

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG

Die germanische Sage berichtet, wie Allvater Odin in der Zeit, da das Ende der Welt und die Götterschlacht herannaht, zur Welt-Esche Yggdrasil geht, um aus dem Quell Mimers zu trinken, damit er wissend werde und sich ihm die Zukunft enthülle. Nach dem Born des Wissens, dem Quell der Wahrheit, strebt auch das Geschlecht der Menschen von Anbeginn. Um Erkenntnis müht sich Vernunft und Wissenschaft der gereiften Kultur, müht sich aber in seiner Weise auch der primitive Mensch, welcher die Kultur erst schaffen soll, im Anfange seiner Geschichte: im Kampfe mit den launischen Mächten der ihn umgebenden Natur und gezwungen von der Not des Daseins. Denn wie der Gott Odin gleichsam aus praktischen Rücksichten, aus der Sorge um das Kommende, zum Quell des Wissens getrieben wird, — so ist es auch des Lebens Notdurft gewesen, welche den Erkenntnistrieb im Menschen erweckt hat. Aber mit diesem ward auch sein besseres Teil in ihm wach und betätigte sich mehr und mehr, je weiter die Zeit fortschritt: die Freude am Wissen, die Liebe zur Wahrheit.

Und nicht anders liegt es bei der Entwicklung von Sitte, Recht, Religion — kurz, bei allen Erzeugnissen menschlicher Kultur. Egoistische, auf die Erhaltung des Individuums gerichtete Regungen haben gewiß mitgewirkt, die Menschen zusammenzuführen, die Anfänge des Staates, des Rechtes und selbst der Religion hervorzurufen: die Anfänge, nicht mehr. In der Fortentwicklung gleichsam tierischer Triebe mußten erst die Bedingungen zum Erwachen des selbstbewußten, freien Lebens der Menschheit gegeben sein. Aber im Lauf der Zeiten, nicht plötzlich und wie durch eine übernatürliche Tat, wurden die Gebilde der Not zu Erzeugnissen der Freiheit und erst damit wirkliche Kulturerscheinungen. Denn rechte Kultur, wie rechtes Menschentum beruht überall auf Freiheit; und wir können auch von unserer Zeit sagen: daß

sie nur so weit in der Kultur fortgeschritten ist, als sie den Stempel der Freiheit in sich trägt.

Erkenntnis, die nur so weit reicht, als die Erfordernisse des täglichen Lebens, und die gewonnen wird unter dem Zwange des Selbsterhaltungstriebes, ist noch keine Wissenschaft, sondern allenfalls nur der Keim dazu. Und aus solcher technischen, keimhaften Wissenschaft, wie sie uns überall in der Geschichte der Kultur zuerst begegnet, wurde erst dann Wissenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes, als das freie Forschen nach Wahrheit, aus der Liebe zur Wahrheit, geboren ward. So haben sich auch längst die Menschen zu mehr oder weniger festen, sei es nun Stammes- oder Staatsverbänden geeint (— denn in völliger Isolierung wäre ja nicht einmal die bloße Existenz des Individuums gesichert —), so haben sie längst einen gewissen Vorrat religiöser Vorstellungen und einen Schatz treulich befolgter Sitten- und Kultgebräuche besessen — ehe vom Staat, von Sittlichkeit und Religion in der Bedeutung die Rede sein kann, die wir mit diesen Begriffen heute zu verbinden gewohnt sind. Denn der Staat als Aufgabe und Erzeugnis der Kultur beruht wesentlich auf der Idee der Freiheit; er hat also die Entwicklung zur Sittlichkeit zur Voraussetzung. Aber es dauert lange Zeit, ehe der Mensch sein Verhältnis zum Sittengesetz richtig bestimmt: ehe er lernt, daß das Gute um seiner selbst willen zu tun sei, daß das Sittengesetz seine Wurzel in der menschlichen Vernunft selbst hat.

Wir haben nicht ohne Absicht: Sittlichkeit und Religion, Kult- und Sittengebräuche immer vereint genannt; denn aus religiösen Vorstellungen, oder besser: im engsten Zusammenhange mit solchen, sind die ersten Anfänge der Sittlichkeit erwachsen; so daß im letzten Grunde selbst der Staat auf primitive Religion zurückgeht. Die Religion ist eben der erste Ausdruck der sittlichen Veranlagung des Menschen, und die Sittlichkeit immer von Mythologie geläuterte Religion; denn das Ewige in allen Religionen ist das Sittliche. „Es läßt sich," sagt USENER,[1] „der bündigste Beweis erbringen,

daß alle unsere sittlichen Begriffe und Lebensordnungen aus ursprünglicher religiöser Bindung des menschlichen Eigenwillens hervorgewachsen sind. Keine menschliche Gemeinde, keine Genossenschaft, ihr Zweck sei so weltlich wie er wolle, ist je vereinigt worden ohne ein religiöses Band ..." Und wie sich auch auf dem Gebiete der Religion eine Ausbildung immer reinerer Anschauungen und Begriffe von egoistisch-individualistischen Quellen aus verfolgen läßt, davon werden wir noch oft und schon bald ausführlicher zu sprechen haben.

Das Erwachen zum Selbstbewußtsein der Freiheit ist uns das Charakteristikum menschlicher Kultur.

Wann haben die Menschen vom Baume der Erkenntnis gegessen? Wann dämmerte in ihrer Seele die Einsicht in die wahre Bestimmung ihres Daseins? Nicht zu einer bestimmten Zeit; nicht vor zehntausend Jahren und nicht heute; die Entwicklung der Kultur *ist* eben die fortgehende Vertiefung der Erkenntnis und Ausgestaltung menschlicher Freiheit; und was sich das sinnlich-mythenbildende Bewußtsein alter Geschlechter unter dem Bilde eines zeitlichen, einmaligen Vorganges ausmalte, ist in Wahrheit der Inhalt der unbegrenzten Kulturgeschichte der Menschheit. Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit (Religion) tragen an ihrem Teile dazu bei, die Freiheit des Menschengeschlechtes zu vollziehen; und nur insofern sie dies tun, sind sie wahre Kulturgüter.

Je mehr aber die Menschheit in ihrer Entwicklung die Bedeutung derselben erkannte, je mehr sie lernte, darin ihr eigenstes, tiefstes Wesen wiederzuerkennen: desto mehr mußte sich auch das Bedürfnis regen, dieselben aus ihren Voraussetzungen zu begreifen. Es mußte die Frage wach werden nach der Möglichkeit des Wissens und der Wissenschaft, nach den Bedingungen und Grundlagen der Sittlichkeit und Kunst. Und diese Frage mußte immer deutlicher, immer dringender hervortreten, je weiter die Wissenschaft in ihrem Bemühen, das Seiende denkend zu begreifen, fortschritt, je tiefer sich die Gesetze des sittlichen Lebens im menschlichen Gemüte gründeten, und je freier und überraschender sich die schöpfe-

rische Tätigkeit des Künstlers entfaltete. So tauchte im menschlichen Geiste das Problem der Philosophie auf, welches die Menschheit nun schon seit Jahrtausenden beschäftigt, jenes Problem, das in Wahrheit nichts geringeres bedeutet, als die Selbstrechtfertigung und Beglaubigung der Vernunft.

Natürlich: Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst mußten schon einen hohen Grad der Vollendung erreicht haben, ehe es bevorzugten Geistern gelang, die Aufgabe der Philosophie in begrifflicher Schärfe von den Bemühungen der übrigen Wissenschaften abzugrenzen. Wie ja fast überall die richtige Formulierung und Fassung eines Problems den halben Weg zu seiner Lösung in sich schließt. Man hat daher nicht mit Unrecht gesagt, daß am Beginne der Entwicklung des philosophischen Denkens der Begriff der Philosophie sich mit demjenigen der Wissenschaft annähernd gedeckt habe. Wenigstens verbarg sich die eigentlich philosophische Frage im Anbeginn in der allgemeineren Frage nach der Natur des Seienden, dem Wesen der Welt usw.

Wenn wir daher die Geburt und das Wachstum des philosophischen Eros beobachten und verfolgen wollen, werden wir von solchen Bestrebungen und Erscheinungen ausgehen müssen, die wir noch nicht im strengen Sinne des Wortes als philosophische bezeichnen dürfen. Nun ist es uns freilich nicht vergönnt, wie wir es wünschten, die Entstehung menschlicher Kultur in den Einzelheiten zu überblicken und mit dem Lichte der Erkenntnis zu durchdringen. Wir sind vielmehr, wo es sich um die ersten Anfänge der Religion, Sittlichkeit, Wissenschaft und Kunst handelt, zum größten Teil auf Ahnungen und Vermutungen recht unsicherer Art angewiesen. Dennoch dürfen wir den Versuch nicht scheuen, auch aus dem Wenigen, was uns aus jener Urzeit überliefert ist, für unser Unternehmen Nutzen zu ziehen. Es kann dabei natürlich nicht entfernt unsere Absicht sein, die Entstehung der Kultur schrittweise zu verfolgen; sondern alles dies hat nur insofern Interesse für uns, als sich schon in den ersten Regungen des menschlichen Geistes wenigstens ein Keim des rein philosophischen Triebes

finden läßt. Dieser aber ist schon im vorwissenschaftlichen, mythenbildenden Bewußtsein erkenntlich.

Eine weitere Beschränkung unserer Untersuchung entspringt aus dem Umstande, daß wir hier nur die europäische Philosophie und ihre Geschichte berücksichtigen wollen. Damit entfällt allerdings z. B. das ganze, nicht unbedeutende Gebiet des indischen Denkens. Aber unser Vorhaben ist es ja auch in keiner Weise, eine erschöpfende Darstellung der Geschichte der Philosophie zu geben. Diese soll uns vielmehr nur den Weg bahnen zum Verständnis des wissenschaftlichen Systems der Philosophie. Unter diesem Gesichtspunkte erscheint selbst innerhalb der europäischen Philosophie nicht die Notwendigkeit eines Eingehens auf Einzelheiten und untergeordnete Erscheinungen gegeben. Der Sinn unseres Bestrebens kann vielmehr nur darin gefunden werden: die typischen Erscheinungen des philosophischen Denkens kräftig herauszuarbeiten, soweit sie auch in systematischem Interesse fruchtbringend und nutzbar sind. — Durch alle diese Überlegungen werden wir zunächst auf Griechenland hingewiesen. Denn die Griechen sind, wie in allen Künsten und Wissenschaften, so auch besonders in der Philosophie die Lehrer Europas gewesen; und die Geschichte der griechischen Philosophie zeigt in überraschender Weise die allseitigste Ausbildung philosophischer Denkmöglichkeiten und Charaktere. Hier werden wir also auch zu beginnen haben.

Das wissenschaftliche und das primitive Bewußtsein.

Wir haben oben die Kultur durch das Bewußtsein der Freiheit charakterisiert; wir wollen sie jetzt durch das Bewußtsein des Gesetzes begreifen. Man muß erkennen, daß sich diese beiden Erklärungen nicht widersprechen. Nur dem oberflächlichen Blick erscheinen Freiheit und Gesetz entgegengesetzt: nur wer die Freiheit nicht anders zu denken vermag, denn als Freiheit vom Gesetze, wird hier einen Widerspruch sehen; er wird aber auch niemals den rechten Sinn der Kultur

erfassen können, der vielmehr in der Freiheit durch das Gesetz beruht.

Die Aufgabe des Menschen ist es, die Natur und sich selbst dem eigenen Gesetze zu unterwerfen: denn freilich ist das die Vorbedingung und in gewissem Sinne sogar der Inhalt der Freiheit, daß es das eigene Gesetz ist, dem die Menschheit nachstrebt, für welches sie im Verlauf der Jahrtausende kämpft. Alle Gebiete der Kulturbetätigung zeigen diesen Kampf des Menschen zur Beseitigung des Chaos, zur Verwirklichung des selbstgegebenen Gesetzes: Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst. Man kann auch sagen: das Streben der Menschheit geht überall dahin, ihr eigenes Selbstbewußtsein immer reiner und ungetrübter zu entfalten und in die Erscheinung treten zu lassen.— Zunächst die Wissenschaft sucht die Welt zu erkennen, d. h. zu begreifen. Der Begriff ist das Werkzeug, das Mittel, die Grundlage und das Ziel der Wissenschaft. Etwas erkennen heißt: es denkend begreifen, in Begriffe des Geistes fassen. Das begriffliche Denken aber ist eine Richtung oder Betätigungsweise der menschlichen Vernunft, des vernünftigen Bewußtseins. Begreifen heißt daher auch: die Welt vernünftig machen, oder: eine vernünftige Welt gestalten. Wenn der Begriff nun der adäquate Ausdruck des Erkennens und der Vernunft ist, wenn denken, erkennen oder begreifen heißt — wo soll der Begriff entspringen, wenn nicht in der menschlichen Vernunft? Nichts anderes aber kann auch die Natur uns sein und zu allen Zeiten gewesen sein, als der „Inbegriff" von Gesetzen, welche alle Erscheinungen und somit auch uns selbst, sofern wir ja auch selbst ein Stück Natur sind, umfassen. Die Kultur zeigt uns in dem Fortschritt der Wissenschaft eben dieses: die Gesetze der Natur sind Begriffe, Gebilde des menschlich-wissenschaftlichen Geistes; und in dieser Erkenntnis besteht unsere Freiheit auf theoretischem Gebiete. Wir dürfen sagen: die Kultur lehrt uns, uns selbst, die Vernunft, in der Natur wiederzuerkennen. Dem primitiven Menschen steht die Natur und stehen ihre Gesetze als etwas Fremdes, ihn Beengendes und Bezwingendes, Feindliches gegenüber: der Kulturmensch

lernt das Schreckgespenst mehr und mehr zu durchschauen; es verwandelt sich ihm das Chaos in den Kosmos, den er bewundern mag, nicht fürchtet. Er erkennt (um das Wort des größten Weisen aller Zeiten anzuwenden), „daß der Verstand selbst der Gesetzgeber der Natur ist“ (KANT).

Nicht anders im Reiche der Sittlichkeit. Sittliche Freiheit ist Anerkennung und Befolgung des selbstgegebenen Sittengesetzes. Durch dieses Gesetz, durch diese Selbstgesetzgebung vollziehen und gewinnen wir unser sittliches Selbst. Und auch hier besteht der Fortschritt der Kultur in dem Übergang von der Gebundenheit durch Instinkt, Trieb und äußere Mächte zur Selbstbestimmung durch das Vernunftgesetz. So macht sich die Kultur auf ethischem Gebiete in zwei Richtungen geltend: einerseits befreit sie den Menschen in seinem Innern von sich selbst, von seiner sinnlichen Natur, indem sie ihm diese, welche anfangs die Herrscherin war, zum Problem macht; andererseits weist sie ihn gerade auf sich selbst zurück, aber auf seine geistig-vernünftige Natur, und erlöst ihn vom Zwange äußerer Gesetze. Immer klarer tritt zugleich der Unterschied zwischen dem Daseienden und dem Seinsollenden, zwischen den bedingten und relativen Gesetzen der wirklichen Natur und dem letzten, unbedingten Ziele, welches aber nicht außerhalb des Menschen liegt, sondern mit seiner vernünftigen Natur zusammenfällt, hervor. So lernt also der Mensch auch hier im Reich des Seinsollenden sich selbst zu finden, zwar nicht sein vergängliches, engbeschränktes Individuum, wohl aber sein reines, vernünftiges Wesen: er lernt begreifen, daß die Idee des Guten die Idee der Menschheit ist.

Und dieselbe Richtung von der Heteronomie zur Autonomie, d. h. von der Abhängigkeit von äußeren zur Anerkennung der geistigen Gesetze, kennzeichnet auch die Entwicklung der Kunst. Denn das Verhältnis, welches der Mensch zur Natur, zur Sittlichkeit einnimmt, spiegelt sich in seiner Kunst wieder: ist doch der Künstler der Gesetzgeber des Gefühls. Die Vorgänge der Natur und die Erscheinungen des sittlichen Lebens klingen im Gefühle des Menschen nach.

Solange die Natur einerseits, die Triebe und Instinkte andererseits den Menschen in einem Zustande dumpfer und fast tierähnlicher Abhängigkeit erhalten, muß auch sein Gefühlsleben den Charakter der Unfreiheit und Ungeklärtheit tragen, und dies muß sich überall in den ersten Versuchen auf dem Gebiete der Kunst verraten. Denn Natur und Sittlichkeit sind der Stoff, deren sich der Künstler bedient, die er aus seinem Bewußtsein neu erschafft, indem er sie in der höheren Einheit des Kunstwerkes verschmilzt, um auf das Gemüt seiner Mitmenschen zu wirken. Er löst beide in Gefühl auf: und je vollkommener der Einklang und die Harmonie in seinem Busen ist, desto vollkommener wird auch sein Kunstwerk sein.

Wenn wir so hier überall den Begriff des Gesetzes als Gradmesser der Kulturentwicklung kennen lernten, so ist es eben der Mangel dieses Begriffes, welcher das Bewußtsein des primitiven Menschen charakterisiert. — Von Hause aus ist der Mensch auf allen Gebieten des Lebens ein hartnäckiger Sensualist. Dies verraten zunächst alle Kennzeichen, aus denen wir einen Schluß auf die ursprünglichste Art menschlichen Erkennens wagen dürfen. Nicht als ob der Vorgang der Erkenntnis selbst in seinem Wesen hätte zu irgend einer Zeit ein anderer sein können als heute, so daß etwa die Natur und das Wesen des Begriffes und Urteils sich umgestaltet hätten: niemals ist Erkenntnis etwas anderes gewesen, als das begriffliche Erfassen, das Bestimmen eines vorher Unbestimmten, in irgend einer Hinsicht Unbekannten, durch den Begriff. Aber es dauerte lange, bis die rein geistige Natur des Begriffes, die Identität zwischen Begriff und Gesetz erkannt wurde.

Vielmehr ist eben dies das Merkmal der Unfreiheit und Gebundenheit des primitiven Bewußtseins, daß die Begriffe selbst hier noch durchaus sinnlich, dinghaft gedacht werden. Man sucht das Sinnliche hier zu bewältigen, indem man es wieder aus dem Sinnlichen, in Wahrheit also gar nicht erklärt. Reste dieser ursprünglichen sinnlichen Auffassungsweise haben sich in allen Sprachen erhalten; bezeichnen wir

doch die Vorgänge des Erkennens selbst mit Worten, die offenbar zunächst etwas rein Sinnliches, Konkretes bedeuten. Wie z. B. „fassen", „be-greifen", „ver-stehen", „wahr-nehmen", „ver-nehmen", „mitteilen", usw. im Deutschen; „com-prendre", im französischen; lat. „com-prehendere"; engl. „under-stand"; griech. „κατα-λαμβάνεσθαι", „παρα-λαμβάνεσθαι". In dieser Hinsicht ist auch NOTKER LABEOS (952—1032c.) Versuch, eine deutsche Kunstsprache der Philosophie zu schaffen, um die Alten, z. B. des Boethius' Schrift „de consolatione philosophiae", seinen Landsleuten zugänglich zu machen, interessant: er übersetzt „subject" mit „das undera" oder „fundament", ja sogar „stuol", das „Prädikat" als „uberzimber" usw. Vergl. lat. „sub-jectum", „sub-stantia", griech. „ὕλη" = Holz, Materie, ὑποκείμενον usw.

So sind auch alle Verhältnisbegriffe ursprünglich rein sinnlich, dinghaft gedacht: die Veränderungen haben eine „Ur-Sache", einen „Grund" usw. Gerade dies letztere ist nun von der größten Wichtigkeit, wenn wir versuchen wollen, uns ein Bild davon zu machen, wie sich das erkennende Bewußtsein zuerst zu den Erscheinungen der Sinnenwelt gestellt hat. Das Wirkende in allem Geschehen und aller Veränderung war für den ursprünglichen Menschen nicht das Gesetz, aus dem wir das Sinnliche begreifen, und welches wir folglich selbst nicht sinnlich denken, sondern es wurde selbst wieder sinnlich, in dinglicher Form gedacht. So mußte es ein besonderes „Denkendes", „Fühlendes", „Begreifendes" im Menschen geben. „Die ursprüngliche Auffassung des Naturmenschen weiß die Regungen des Willens, Gemütes, Verstandes, nur als Handlungen eines innerhalb des sichtbaren Menschen Wollenden, den sie in irgend einem Organ des menschlichen Leibes verkörpert sieht oder verborgen denkt, zu verstehen. Auch die homerischen Gedichte benennen noch mit dem Namen des Zwerchfelles (φρήν, φρένες) geradezu die Mehrzahl der Willens- und Gemütsregungen, auch wohl die Verstandestätigkeit; das Herz (ἦτορ, κῆρ) ist auch der Name der Gemütsbewegungen, die man in ihm lokalisiert denkt, eigent-

lich mit ihm identifiziert."[1] Und ebenso steht der Mensch in dieser frühen, vorgeschichtlichen Zeit seiner Entwicklung zur äußeren Natur. Er sieht, fühlt, hört überall die Ursachen; diese treten ihm wie fremde, selbständige Wesen entgegen, deren Ursprung aus seinem eigenen Bewußtsein ihm unbekannt ist, von denen er sich abhängig und bestimmt fühlt. Hier sehen wir einen Quell, aber auch nur einen unter vielen, des Mythus und der primitivsten Religion.

Das Schaffen und Walten der ihn umgebenden Natur; aber auch die unmittelbarsten Sinneseindrücke, deren Macht er sich nicht erwehren kann; die Gefühle, Empfindungen, Begehrungen seines eignen Inneren; die ihm schädlichen und nützlichen Erscheinungen des täglichen Lebens — alles sucht er aus einem sinnlich gedachten Wirkenden zu verstehen. Wir haben absichtlich gesagt „Wirkendes"; denn in der Tat müssen wir annehmen, daß diese ersten, sinnlich gedachten Urhypothesen des Geistes noch rein adjektivischer, unpersönlicher Natur waren. „Alle Begriffe sind, ihrem Wesen nach, Prädikate möglicher Urteile"; schon daraus folgt, was auch die Sprachgeschichte mannigfach bestätigt, daß die ursprünglichen Begriffe, in welchen der Mensch denkt, Adjektiva waren, d. h. entweder Eigenschaften oder Handlungen ausdrückten.[2] Das Wachsen des Baumes, das Leuchten des Lichtes und Blitzes, das Kranksein usw. wurde selbst sinnlich und wesenhaft gedacht.

Diese Gebilde greifen nun — so muß der Mensch jener Zeit es auffassen — ununterbrochen in sein Leben und Dasein ein. Sein Tun und Lassen, seine Leiden und Freuden werden mannigfach von ihnen bestimmt: sie sind ihm daher nicht gleichgültig. Er muß mit ihnen rechnen, sich ihre Macht günstig zu stimmen suchen. So ist der Mensch auf dieser Stufe noch „frei vom Gesetz", aber eben deswegen durch die unberechenbaren Geschehnisse des Schicksals gebunden. Weil er die Erscheinungen nicht durch die Kraft des Begriffes zu bewältigen, durch das Gesetz zu regieren weiß, ist er gezwungen, den Zufall anzurufen, das Schicksal zu

bitten. Wie jene Gebilde mannigfach auf sein eigenes Gefühlsleben Einfluß haben, so schreibt er ihnen selbst Gefühl und Absicht zu, ohne sie deswegen sogleich zu selbstbewußten Wesen zu personifizieren.

Wenn wir also in dem Bemühen, die Welt zu verstehen, sich in ihr erkennend zurechtzufinden, eine Wurzel dieser primitiven, religiösen Begriffsbildung ahnen, so sehen wir jetzt eine zweite noch viel tiefer greifende vor uns, welche im Gefühls- und Triebleben des Menschen gegründet ist. In diesem Sinne hat man, etwas einseitig, Furcht und Hoffnung als die eigentlichen Religionsstifter bezeichnet.

Sie sind es nicht allein: Dankbarkeit, Zorn, Staunen, Verwunderung usw. Sein Glück und seine Leiden empfängt der Mensch hier noch durchaus von außen, von fremden Mächten. Wo sind sie? Wo mag er sie suchen? Wo anders als in jenen dinglich, sinnlich, gedachten Wesen, die ihm das Naturgesetz repräsentieren, denen er das Wachsen, Blühen und Gedeihen, aber auch Mißernte und Dürre in Wald und Feld, denen er Gesundheit und Krankheit seines eigenen Körpers zuschreibt.

So ist die Welt für den ursprünglichen Menschen mit Dämonen bevölkert. Hain und Flur, Haus und Hof sind voll davon. In den Bäumen wohnen die Baumnymphen, die freilich anfangs noch durchaus nicht in der Rolle persönlicher, wenn auch untergeordneter Gottheiten gedacht sind; sondern sie sind der Vegetationsdämon, oder die Psyche des Baumes, mit denen sie zugleich entstehen und vergehen.

Noch im sechsten Jahrhundert muß es in den heiligen Hainen vieler größeren Kultstätten solche Nymphenbäume gegeben haben, die, weil das Leben der Nymphen an den Baum gebunden war, für unverletzlich galten.[3] Beispiele heiliger Bäume aus späterer Zeit bilden die dodonäische Eiche und der delphische Lorbeer.

Ähnlich dachte man sich aber auch Tiere, Steine, Wolken und Wind belebt von Dämonen. Namentlich die ägyptische Religion ist reich an Tiergöttern. Wie tief eingewurzelt übrigens diese Denkweise im griechischen Volk war, sieht man unter

anderem daraus, daß die Griechen ein Steinidol, den Baitylos (von den Phönikiern überkommen), noch bis in die Tage Alexanders des Großen verehrten.[4]

Man muß sich hüten, in diese primitiven Vorstellungen zu viel des Göttlichen, wie es die späteren, entwickelteren Religionen ausgebildet haben, hineinzudenken. Wir sahen ja: es sind diese Dämonen sozusagen die ältesten und elementarsten Urhypothesen, mit denen sich der Mensch im Weltall zu orientieren suchte; sie sind jedenfalls so alt, wie die Begriffsbildung und Entwickelung des Denkens selbst. Daher darf man auch nicht Prädikate des Ewigen und der unendlichen Macht in sie hineintragen. Weder Allmacht noch Unsterblichkeit kommt dem Dämon notwendig zu: denn auch die flüchtige, vergängliche Erscheinung enthält den Dämon, wird nur durch ihn verständlich. Man kann darin USENER beistimmen, welcher meint, daß die von ihm sogenannten „Augenblicksgötter" die ursprünglichsten sind.

Denn es ist sehr einleuchtend, daß sowohl die auffälligsten, wie auch die nützlichsten und unentbehrlichsten Erscheinungen des Lebens zuerst zur Begriffsbildung herausforderten. Zu den auffälligsten gehört z. B. der Blitz, der denn auch frühzeitig, wie man nachweisen kann, vergöttlicht wurde. Diese ebenso überraschende, wie gefährliche Erscheinung muß natürlich im Leben des primitiven Menschen eine große Rolle spielen. Aber so vergänglich wie der Blitz ist auch der in ihm wohnende Dämon. Der Begriff natürlich jenes Göttlichen bleibt bestehen im Bewußtsein und braucht nicht für jede neue blitzartige Erscheinung neu erzeugt zu werden, denn der Begriff ist seiner Natur nach allgemein; aber die Erscheinung, die er bezeichnet, trägt das Prädikat der Vergänglichkeit in sich. Übrigens ist das Beispiel des Blitzes nicht einmal besonders günstig gewählt. Denn zumeist dachte man sich doch den Blitzdämon in denjenigen Gegenstand übergehend, in welchen der Blitz einschlug, seien es nun Bäume oder Steine (der κεραυνός). Da blieb also das dämonische Wesen doch erhalten.[5] Die Worte „μήν" — „μείς" — „mensis" — „monat" bedeuten ursprünglich

den Mond als Zeitmesser am Himmel. Auch der Mond ist ursprünglich als Einzelgott verehrt worden.

„Der Mond scheint in jedem Umlauf ein neuer (νεομηνία); er wächst, nimmt ab, wird alt (senium lunae) oder schwindet (φθίνοντος μηνός)“ (S. 288 USENER). Von dieser Vorstellung, daß der Mond stirbt und sich neubildet, haben wir in der Sprache einen Rest, wenn wir von „Monden“ sprechen.

Die andere Seite der Sache, daß es zuerst die alltäglichen und unentbehrlichen Erscheinungen gewesen sind, welche so durch die ursprüngliche Begriffsbildung dämonisiert worden sind, mag noch durch einige Beispiele belegt worden. Daß die Vergöttlichung des Feuers zu den ältesten Bestandteilen des indogermanischen Glaubens gehört, hat namentlich GRUPPE gezeigt, der sich freilich dadurch zu dem falschen Schluß verleiten läßt, alle religiösen Begriffsbildungen aus einem ursprünglichen Feuerdienst ableiten zu wollen. Besonders illustrativ sind auch hier die von USENER gegebenen Beispiele. Er verweist zunächst auf die römischen Götter der Indigitamenta, der liturgischen Bücher der römischen Priester, in denen die Gebote vorgezeichnet waren, die sie bei den verschiedenen öffentlichen Handlungen zu verrichten hatten. Hier werden z. B. vom Flamen Cerialis nicht weniger als 12 Götter bei der Aussaat der Feldfrucht angerufen: für jede einzelne Tätigkeit des Bauers ein besonderer.[6] Da finden wir unter anderem: den Vervactor für das erste Durchackern des Brachfeldes (vervactum), den Reparator für die zweitmalige Durchpflügung, den Inporcitor für die dritte und letzte Pflügung, den Insitor für das Einsäen, den Obarator für das Überpflügen der Aussaat, den Occator für das Bearbeiten des Ackers mit der Egge usw. So hatten aber auch die Griechen ursprünglich derartig einfache und primitive Gottheiten, z. B. die drei Töchter des Kekrops (der übrigens selbst nichts anderes ist als ein Gott der Ernte), nämlich Aglauros, die Göttin der heiteren Luft, des hellen Himmels, Herse, die Göttin des Taues, Pandrosos, die „Allbeträufelnde, Allbenetzende“, eine Göttin des wachstumbringenden Frühlings-

regens (USENER S. 136—142); ferner Erechtheus und Erichthonios, der „Schollenbrecher“, der ganz dem römischen Vervactor entspricht, Triptolemos, der Gott der dritten Pflügung (USENER S. 141, — weitere Beispiele S. 242). Der Ackerbau setzt nun immer schon einen nicht zu verachtenden Grad der Kultur voraus. Dennoch ist nicht zu bezweifeln, daß auch diese Stufe noch eine Art unpersönlicher Gottheit kannte. Denn erst die spätere Zeit hat aus den Genannten Heroen und Persönlichkeiten gemacht. Und ebenso suchte sich der ursprüngliche Mensch die Erscheinungen seines eigenen Daseins, sein Leben, zu erklären.

Die ursprünglichste Vorstellung von der Seele ist rein körperlicher Natur: Die Psyche ist der Hauch des Atems;[7] denn mit dem Atem schwindet das Leben. Es wurde also auch hier ein dämonisches Wesen als Erklärungsgrund angenommen! Gleichsam ein zweites, unheimliches Ich in uns, das für uns wirkt und denkt, das uns „belebt“. Besonders mußten die Wahrnehmungen des Traumes der Ohnmacht, usw. zu einer derartigen Auffassung hindrängen: „Der Glaube an die Psyche“, sagt ROHDE,[8] „war die älteste Urhypothese, durch die man die Erscheinungen des Traumes, der Ohnmacht, der ekstatischen Vision vermittelst der Annahme eines besonderen, körperhaften Akteurs in diesen dunklen Handlungen erklärte.“ Auf diesem Glauben an diesen Doppelgänger im Menschen beruhte der Seelenkult, der bei allen indogermanischen Völkern und so auch bei den Griechen verbreitet war, und von welchem wir später noch einiges zu sagen haben werden. Denn die Wirkungsfähigkeit des Seelendämons war mit dem Tode des Menschen nicht abgeschlossen: er kann noch ins Leben der Zurückgebliebenen mannigfach eingreifen.

So sehen wir die Menschheit in dieser frühen Zeit ihrer Entwickelung in einem Zustande durchgehender Unfreiheit, d. h. Gesetzlosigkeit, dem Zufall und der Laune der Dämonen preisgegeben. Zwar sind diese die Geschöpfe seines eignen Geistes, und wenn irgend einmal, so gilt hier der Spruch des

Mephisto: „Am Ende hängen wir doch ab von Kreaturen, die wir machten"; aber er erkennt sich selbst nicht darin wieder, sie sind ihm fremd, ja feindlich geworden. Sein Trachten, Sehnen und Verlangen, seine Leidenschaften und Erlebnisse,

> Was vom Menschen nicht gewußt
> Oder nicht bedacht,
> Durch das Labyrinth der Brust
> Wandelt in der Nacht —

alles stellt sich ihm sinnlich-körperlich als äußere Macht entgegen, die er nicht begreifen kann und auf die er doch angewiesen ist. Wie wird er sich dazu verhalten?

Wir müssen bedenken und haben es schon oft betont, daß auch in sittlicher Hinsicht der Mensch hier erst am Ursprung und Ausgangspunkt seiner Entwickelung ist; und da ist er durchaus Triebwesen. Hieraus ergibt sich sein Verhalten zu jenem dämonischen Wesen von selbst: „Der ursprüngliche Mensch wendet sich an die Gottheit nur, wenn er ihrer bedarf. Und er bedarf ihrer in dem Gefühl der Unzulänglichkeit seiner Kräfte, um Übel von sich und den Seinen abzuwehren oder um sich Vorteile zu verschaffen. Er unternimmt es in der naiven Überzeugung, den Willen der Gottheit zwingen und beugen zu können. Symbolische Handhabungen, die er mit der ganzen Inbrunst seines ungezügelten Willens erfüllt und durch die gebundenen Worte des Zauberspruches zu heiligen sucht, sollen ihm die Gewährung seiner Wünsche sichern."[9]

Ob man, wie GRUPPE meint,[10] eine dem Opfer- und Zauberwesen noch vorausliegende Stufe annehmen muß, in welcher der Mensch seine Macht und Fähigkeit dadurch zu erhöhen suchte, daß er das Göttliche materiell in sich aufnehmen will,[11] lasse ich dahingestellt. Man würde dann allerdings im Zagreus-Dionysos-Kult, von dem später kurz gesprochen werden muß, ein Element urältester Religion wiederfinden.

Jedenfalls ist dies der ursprünglichste Sinn alles Opfers und aller Zaubersprüche: Man will den Dämon günstig stim-

men oder ihn gar zur Dienstleistung zwingen. Das Opfer ist in diesem Stadium durchaus der Ausdruck eines Vertrages zwischen dem Opfernden und dem dämonischen Wesen. Die Leistung erfordert Gegenleistung. Und was die Zauberformeln angeht, so ist von besonderem Interesse die ursprüngliche nahe Beziehung zwischen dem Priester (hier noch besser: Zauberer) und Arzt. Denn da auch Krankheit und körperliches Übelbefinden nicht anders erklärt wurde als durch die Gegenwart fremder Dämonen im Leibe des Kranken, so mußte die wichtigste Aufgabe des Arztes hier sein, den Krankheitsdämon zu entfernen; es konnte dies aber auf zweierlei Art: entweder durch Zaubersprüche[12] oder aber durch eigentliche materielle Reinigung des Kranken, d. h. durch Waschungen oder Abreibungen (vergl. Rohde: Psyche, Bd. II S. 74—75, ferner R. Wünsch im Arch. f. Religionsw. Bd. VII, Heft 1 S. 106 ff.). So heilten die Diener des Asklepios noch in späteren Zeiten Krankheiten durch „Wegwischen" des dämonischen Krankheitsstoffes: Der Arzt ist ursprünglich Reinigungspriester.

Sind nun diese Reinigungsvorstellungen und die Zauberformeln der primitiven religiösen Begriffsbildung völlig angemessen, so verrät doch das Opfer, sofern es nicht mehr den Sinn einer Zauberhandlung, sondern den eines Vertrages hat oder sich gar an die Gnade der Gottheit wendet, bereits eine höhere Stufe des sittlich religiösen Lebens. Es setzt vor allem eine mehr oder weniger klar vollzogene Personifikation des göttlichen Wesens voraus. Besonders klar wird dies, wenn man die Opferhandlungen des Seelenkultus ins Auge faßt.

Ist doch die Seele des Verstorbenen offenbar nach ältester und uranfänglichster Auffassung noch der sinnlichen Wahrnehmung und Empfindung fähig: sie vernimmt die Totenklage, sie ist beim Totenmahl zugegen, sogar als Gastgeber gedacht. (Rohde I 231.)

Am dritten und neunten Tage nach der Bestattung brachte man dem Toten allein ein Mahl dar, welches die Seele verzehrt. Man gab den Verstorbenen Waffen und Geräte mit

ins Grab usw.[13] Auch darf hier an die di manes und di parentes der Römer gedacht werden, welche ja auch die Seelen der Verstorbenen sind; besonders auch an die „Kloßgenossen" (sapiṇḍa) der alten Inder. Man stellte in Indien den Seelen der Verstorbenen Reisklöße zum Mahle hin, indem man das Gesicht abwendete.[14] Auch die Germanen gaben den Toten Seelengerät, das Seelteil mit; Opfer, Menschen- wie Tieropfer, waren den Germanen und Griechen gemein. Kurz, alle die vielen Gebräuche, die aus dem Seelen- und Ahnenkult, namentlich Griechenlands, bekannt sind, zeigen deutlich, daß die Seele wirklich als Person gedacht wurde. Überhaupt aber finden wir ja bei den indogermanischen Völkern, insbesondere den Griechen, bei ihrem Eintritt in die Geschichte bereits einen ziemlich großen Schatz persönlicher Gottheiten vor, die anfangs freilich noch ein mehr oder weniger schattenhaftes Aussehen haben. So sind wir denn vor die Frage gestellt, wie wir uns den Übergang von jenem Zustand des Dämonenglaubens zur Verehrung persönlicher Götter, zum eigentlichen Polytheismus, zu denken haben.

Wir dürfen nicht hoffen, diese Frage erschöpfend und in allen Punkten sicher zu beantworten; vielmehr müssen wir uns auch hier mit dem Versuch begnügen, einige Motive dieser Entwickelung anzudeuten, deren Wirksamkeit wir mehr vermuten und ahnen, als wirklich beweisen können. Ein solches Motiv liegt nun schon in der zuletzt besprochenen Erscheinung des Seelenkultus selbst. Der Seelendämon, die Psyche, konnte zwar ursprünglich auch lediglich als das belebende, übrigens unpersönliche Prinzip gedacht werden. Diese Vorstellung selbst aber drängte notwendig und von selbst zur Personifikation. Sah man doch in der Seele eben ein alter — Ego, ein anderes Ich.

Was lag da näher, als die eigene Persönlichkeit, planmäßiges Handeln, Absicht usw. in ihm wieder zu finden? Dies wird noch einleuchtender, wenn wir uns jener Momente erinnern, die oben als hauptsächlichste Veranlassungen der Bildung des Seelenbegriffes genannt wurden. Im Traum schien ja die

Seele, selbst körperlich, den Körper zu verlassen; man sprach mit den Seelen Verstorbener, man sah sie vor sich. Hier war nicht mehr ein unpersönliches Dämonion, hier war der „Dämon". Übrigens aber kann man in diesem angedeuteten Entwickelungsvorgang doch nur eine Art Vorstufe zur Bildung wirklicher, persönlicher Gottesbegriffe sehen. Denn z. B. ein wichtiges Moment war hier noch nicht erreicht: Der Begriff der Unsterblichkeit und der unendlichen Macht war nicht notwendig mit der Vorstellung des Seelendämons verbunden. Man weiß, mit welcher Vorsicht die alten Ägypter für die Erhaltung des Leichnams durch Einbalsamierung sorgten, weil nach ihrer Meinung die Fortexistenz der Seele des Verstorbenen bedingt war durch die Erhaltung seiner leiblichen Wohnung.

Waren nun auch die Griechen von dieser groben Auffassung frei, so dachten doch auch sie, erstens den Wirkungskreis des Seelendämons auf die Nähe der Grabstätte beschränkt, zweitens die Seele als mehr oder weniger vergänglich, was sich aus dem Umstande ergibt, daß die Totenverehrung ursprünglich nicht über eine begrenzte Anzahl von Geschlechtern ausgedehnt wurde. Über den Begriff eines persönlich gedachten Dämons konnte man hier also nicht hinauskommen. Dieser selbe Begriff entwickelte sich aber auch von einer anderen Seite her in höchst bedeutungsvoller Weise. Es bildete sich nämlich die Vorstellung eines die persönlichen Geschicke des einzelnen Individuums leitenden, seinen Lebenslauf bestimmenden Dämons aus. „Der Dämon, dessen Hand in der einzelnen günstigen oder ungünstigen Wendung des Geschickes sichtbar wird, kann von irgend einem Zeitpunkte an das ganze Leben eines Menschen beherrschen: Der eine mag unternehmen, was er will, es schlägt ihm alles zum Segen aus; einen anderen verfolgt Mißgeschick und Mißlingen. Aus solchen Erfahrungen erwächst die Vorstellung eines Dämon, der den einzelnen Menschen durchs Leben begleitet, seine Gedanken, Wünsche und Wege lenkt.[15] Dieser Dämon nimmt meist schon in der Stunde der Geburt vom Menschen Besitz. „Es ist nur ein

anderes Bild derselben Vorstellung, wenn man begabende Gottheiten, wie die Moiren, oder in modernen Märchen eine Fee, bei der Geburt tätig sein läßt." Dies ist auch der ursprüngliche Sinn des römischen genius-Erzeuger. Schon bei Pindar und Theognis ist diese Denkweise von dem lenkenden Dämon ganz geläufig; wir kennen ihn noch im „Schutzengel" des Kindes.[16] In der griechischen Sprache aber hat er sich im Worte εὐδαιμονία erhalten: Der Zustand, da ein guter Dämon uns führt, die Glückseligkeit.

Nun, eine derartige Begriffsbildung ist das Kennzeichen einer allgemeinen Vertiefung und Erweiterung des Bewußtseinsinhaltes der Menschheit zu jener Zeit.

In theoretischer Hinsicht lernte man den Zusammenhang und die Verbindungen der Erscheinungen, das Bleibende, das im Wechsel mit sich Identische, die Gesetzmäßigkeit des Seienden besser zu erfassen. Im Ackerbau, in den Anfängen einer ursprünglichen Technik hatte man einen Teil der Natur beherrschen gelernt, sein Bild von der Natur demgemäß umgestaltet. Wenn auch auf dieser Stufe die Gesetzmäßigkeit selbst immer noch sinnlich, körperhaft gedacht wurde: Der launische Zufall reichte nicht mehr als Erkenntnisprinzip hin. Dazu kam, daß in der Heroenzeit der Wanderungen und Kämpfe der geschichtliche Gesichtskreis, der retrospektive Blick des Volkes sich erweiterte. Man achtete auf die Erlebnisse der Familie, des Stammes, man lebte nicht mehr dem Augenblick, sondern auch in Vergangenheit und Zukunft. Und wie aus der Beobachtung der zusammenhängenden Entwickelung des Individuums sich der Begriff eines persönlichen Genius bildete, sö wurde entsprechend, die anscheinende Absichtlichkeit in der Geschichte der Familie und des Stammes durch das personifizierte Schicksal, die Moira,[17] erklärt. Hier lag sogar der Quell zu tieferen sittlichen Begriffen.

Überall ist das Dämonische wie das Göttliche eine Versinnlichung und Veranschaulichung eines Begriffes, also der Vernunft. Man muß aber bedenken, daß es nicht nur die theoretischen Begriffe waren, welche sich in dieser primitiven

Form zuerst ausbildeten, sondern auch die praktischen, sittlichen. Wir haben immer die Unfreiheit, weil die Gebundenheit durch ein äußeres Gesetz, als ein Charakteristikum dieser Urperiode der Menschheit betont. Diese zeigt sich natürlich vornehmlich im Sittlichen. Die Macht des Sittlichen, die mit dem Erwachen der Vernunft überhaupt vernehmlich an des Menschen Herz pochte, konnte der Mensch doch zuerst nur in der Form einer Bestimmung von außen begreifen. Die sittlichen Begriffe, wie alle, wurden sinnlich gedacht. Aber das Sittliche liegt immer im Willen, und ist ohne den Willen nicht vorstellbar. Zuerst ist der Wille einer äußeren Macht der Grund und Quell, wie auch der Bürge und Gesetzgeber der Sittlichkeit; d. h. zuerst kommt der Wille dem Göttlichen, der Gottheit zu. Später, bei vertiefter Erkenntnis, verdrängt der Wille des Menschen denjenigen der Gottheit. Am Anfang jedoch wurden die sinnlich gedachten Begriffe, welche damals den Schatz des Sittlichen umschlossen, notwendig zu willensfähigen Wesen, zu Personen. Von hier aus vor allem dürfte sich der Übergang vom bloßen Dämon zur persönlichen Gottheit verstehen lassen. So kann man auch begreifen, wie uns fast durchweg der Polytheismus als Vorstufe des Monotheismus begegnet. Wie lange hat es nicht gedauert, bis sich der menschliche Geist zum Begriffe der Menschheit und also zur Erkenntnis der sittlichen Einheit des Menschengeschlechtes durchgearbeitet hat! In der frühesten Jugendzeit der Kultur erstrecken sich die sittlichen Forderungen nicht weiter, als der theoretische Horizont der Individuen, des Stammes und Volkes, reicht. Wenn das Göttliche sowohl als Bürge des Sittlichen, wie als Urheber des äußeren und inneren Geschickes gedacht wird, so wird es in seinem Wirkungskreis zunächst begrenzt durch Familie, Sippe und Volk. Die ursprünglichsten Personifikationen sind daher „Eigengötter“, nach einem Ausdrucke v. SYBELS. Jede menschliche Gemeinschaft hat ihre besonderen Götter. Es ist schon ein Fortschritt und Gewinn der Kultur, wenn sich aus den Stammgottheiten Nationalgötter entwickeln. Aber auch

dann fehlt noch vieles, bis diese Nationalgötter dem Einen Gott Platz machen müssen, welcher die Welt umspannt, weil er die Menschheit vereint, der Vater aller Menschen und Völker.

[Wenn v. SYBEL (Mythologie der Ilias, Marburg 1877, S. 72) sagt: „Der Begriff der Eigengottheit klärt noch über eine andere Erscheinung im Polytheismus auf, nämlich über den Reichtum an Prädikaten desselben Gottes; aus der Spezialisierung der Götter nach den Gegenständen kann diese Erscheinung nicht erklärt werden. Wenn nämlich dasselbe Subjekt, welches seinen Vernunftbegriff in seinem Eigengott erblickt, seine Interessen verändert, und seine Aufmerksamkeit neuen Gegenständen zuwendet, so findet es auch in dieser die von ihm geehrte Vernunft wieder. Es ehrt die Vernunft eben in seinem Eigengott; somit erhält derselbe ein neues Prädikat. Man denke an Athene Polias, Ergane, Nike, Parthenos und dergleichen;" so dürfte dies nicht durchweg zutreffen; sondern vielmehr gerade im Sinne der von v. SYBEL vertretenen Theorie liegt es, eine andere Erklärung der vielen göttlichen Prädikate anzuerkennen, die von USENER gegeben worden ist und weiter unten zur Sprache kommt. Wie der Polytheismus überhaupt, so ist auch der individuelle Polytheismus, d. h. die Ansicht, welche jede neue Erscheinung auch durch ein neues göttliches Wesen erklärt, gewiß die primitive Stufe. Im übrigen weiß ich mich mit v. SYBEL in allen wesentlichen Punkten einig.]

Worauf wir also hier besonderes Gewicht legen müssen, das ist der Umstand, daß die sittlichen Begriffe gar nicht ohne Verbindung mit dem Willen zu konzipieren waren. Wenn also die Reflexion sich auf das Sittliche richtete; wenn die rudimentären Begriffe des sittlichen Lebens versinnlicht wurden, mußten sie so zu sagen notwendig zu Personen werden. Daß die Ehe etwas Heiliges ist; daß den Kindern Ehrfurcht gegen die Eltern und Gehorsam geziemt usw., das, mochte es immerhin von der Not des Bedürfnisses zuerst gepredigt worden sein, empfand doch der Mensch als ein Gebot, für das nur ein göttlicher Wille die Ursache sein kann. So wurden

auch die Dämonen der Verstorbenen, die Ahnen und Hausgötter als sittliche Personen geboren. Wie schließlich der Begriff des Schicksals selbst auf diesem Wege ein sittlicher Begriff wurde, wird sich besser später (bei Behandlung Homers) zeigen lassen. Es genügt hier betont zu haben, wie die ursprünglichste und bedeutendste Quelle aller Personifikation im Sittlichen liegt. Doch ist es natürlich das Sittliche nicht allein, welches zu den persönlichen Göttern hinführte.

Von Wichtigkeit ist auch die Überlegung, daß von vornherein sich die verschiedenen Dämonen nicht gleichwertig gegenüberstanden, sondern der Wirkungskreis des einen den des anderen vielfach überragte, durchkreuzte, ja schließlich umfaßte und an sich riß. Dies hat USENER besonders schön für denjenigen Begriff dargetan, der später die höchste Persönlichkeit des griechischen Götterglaubens aus sich hervorwachsen ließ, für den Begriff des Zeus. „Den alten Griechen und Italikern hat der lichte Tageshimmel, die Helle des Tages zuerst die Vorstellung des Allmächtigen erweckt: der vedische Dyāush-pitar wurde als Ζεὺς πατήρ und Juppiter zum Vater der Götter und Menschen, zum Könige des Himmels und der Erden, zum obersten Gott, das Tageslicht die Gottheit selbst.“ [18] Daneben darf man vielleicht noch an den althochdeutschen Ziu, den altnordischen Tyr erinnern. [19] Sicherlich, der Dämon des Tageslichtes mußte vor allen anderen mächtig erscheinen; denn seine Bedeutung für das Leben ist schier unerschöpflich. Die Geburt des Lichtes, der Tagesanbruch, ist für den naiven Menschen recht eigentlich die Geburt der Welt. Das Licht macht das Unsichtbare sichtbar, das Geheimnisvolle offenbar. „Es werde Licht!“ spricht der Gott der Bibel, und die Wunder der Schöpfung tun sich auf. „Licht ist sein Kleid! Glanz, unanschaubarer Glanz, wie ein gewebtes Dunkel um seinen Thron! Jehova ist Licht und im Lichte wohnend, soll seine plötzliche Allgegenwart, das Durchdringende, Allerforschende seines Himmelsauges, sein Strahl bis in die Abgründe des Herzens und der Hölle geschildert werden: Licht! Ist wie Lichtstrahl, und im Lichtstrahl da, geht vor mir vorüber,

durchblitzt meine Gebeine, ist droben in der Höhe und unten in tiefsten Hölle! Das Allbelebende seiner Macht, sein erquickender, stiller Einfluß, seine allerwärmende, allerzeugende Güte — soll sie in Herz und Seele gegossen werden: es ist allerwärmender, allbelebender Lichtstrom! Heil und Seligkeit unter den Flügeln der Sonne: erquickender Tau vom Blick der Morgenröte — Lichtvater, Gott"![20] Also HERDER in der Schrift über die „älteste Urkunde des Menschengeschlechts".

Frühzeitig verband sich mit der Vorstellung des Lichtes der Begriff des Guten, Heiligen, Reinen; und so wird denn freilich auch hier der ethische Quell dieser Begriffsbildung sichtbar. Die Griechen verlegten nach Osten, dorthin wo das Licht entspringt und die Sonne aufgeht, das Land der seligen Geister; nach Westen aber das Land der Toten, den Hades. Erst später wurde das Totenreich in die Erde verlegt. Der Garten der Hesperiden, die Gefilde und die Inseln der Seligen — diese und ähnliche Vorstellungen hängen aufs engste mit der Verehrung des Lichtes zusammen.

Im Lichtland

> „steht der Palast, wo der König der Götter
> Die Hochzeit begangen, da sprudelt der Nektar,
> Da spendet die Erde, die ew'ge, den Göttern
> Die Speise des seligen Lebens". (Euripides.)[21]

In den Bezeichnungen der Länder im Osten und Westen von Griechenland findet sich das alte Lichtland wieder: Lykia, das Lichtland, Phoinike, das rote Land, das Land des Sonnenaufganges, Aethiopia, die Funkelnde, das „rote Mehr" usf.[22]

Zu allen Handlungen und Betätigungen leuchtet dem Menschen das Tageslicht; so ist es auch die Quelle seiner ursprünglichsten Raum- und Zeitbegriffe.[23] Wie sich dies noch in der Kategorientafel der Pythagoräer spiegelt, davon später an seinem Ort.[24]

Wenn nun so das Tageslicht zu allem in Beziehung tritt, was der ursprüngliche Mensch tut, denkt und fühlt, ist es nicht weiter verwunderlich, daß das Wort Zeus, welches ursprüng-

lich nur das dämonische Leuchten selbst bezeichnete, später eine allgemeinere Bedeutung bekam; daß es das Gerechte, Gute usw. bezeichnete; daß aber auch nach und nach über dieser Erweiterung der ursprüngliche Sinn des Wortes vergessen wurde. Es konnte dasselbe eine Wort zugleich den Dämon bezeichnen, der die Frucht reifen läßt, die Krankheit abwendet, den Guten schützt und den Schlechten scheucht usw. Und so verschmolz alles das, was vorher jedes seinen besonderen Dämon zu fordern schien, zusammen und wurde als Handlung und Äußerung eines gemeinsamen Göttlichen aufgefaßt. Verband sich nun hiermit der Gedanke, daß dies Göttliche nach Plan und Absicht in das Leben der Menschen eingreife, — eine Vorstellung, deren Entwickelung wir oben andeuteten, so ergab sich das Bild eines persönlichen Gottes sozusagen von selbst. Und dieser Vorgang der Begriffsbildung mußte in der Sprache seinen Ausdruck finden; indem das undurchsichtig gewordene Wort Zeus die Natur eines Eigennamens annahm. Denn so spiegelt, wie USENER gezeigt hat, die Sprache den Fortschritt vom unpersönlichen zum persönlichen Gottesbegriff ab: die Namen der ursprünglichen Dämonen, der Sonder- und Augenblicksgötter, wie USENER sagt, tragen sprachlich durchsichtige Namen, welche eben, dem Sprechenden voll bewußt, das in den sinnlichen Erscheinungen und Vorgängen Wirkende bezeichnen soll; der Eigenname des persönlichen Gottes ist aber sprachlich undurchsichtig, d. h. weil er die ganze Persönlichkeit des Gottes mit all seinem Tun und Trachten, seinem ganzen weiten Wirkungskreis, bezeichnet, kommt die wurzelhafte, sprachliche Bedeutung des Wortes nicht mehr zum Bewußtsein. Wo sich nun so ein Begriff zu persönlicher Bedeutung durchgerungen hatte, da mußte ihm notwendig die Kraft zukommen, die etwa noch existierenden Begriffe von Sondergottheiten, deren Wirkungskreis vielleicht einen Teil seines eigenen, umfassenderen bildete, aufzusaugen, in sich aufzunehmen.

Indem sich „vor dem religiösen Gefühl des Volkes persönliche Götter zu höherer Würde erhoben, wurde aus dem

schattenhaft gebliebenen, aber noch durchsichtigen Begriff des Sondergottes ein Beiname der nächst höheren Gottheit.“ [25] So wurde z. B. dem Zeus und Apollo der Beiname Paian (Παιάν).[26] Der Paian ist selbst ursprünglich ein allen Griechen gemeinsamer Sondergott; der Reiniger, Übelabwehrer. Kommt dieser Name nun später auch vornehmlich dem Apollo zu, so ist doch auch der Zusammenhang mit dem Lichtvater Zeus wohl verständlich, denn das Licht ist die Quelle der Gesundung. Zeus wird selbst Übelabwehrer, er nimmt dem Paian gleichsam seinen Wirkungskreis ab. Ähnlich wurde, wo sich in historischer Zeit das Bedürfnis einer religiösen Begriffsbildung regte, kein neuer Sondergott geschaffen, sondern der Wirkungskreis eines der im Bewußtsein des Volkes bereits lebendigen persönlichen Götter durch eine neue, ihm zugeschriebene Eigenschaft erweitert.

Es verrät aber nicht nur die Sprache, sondern auch das Werden und Aufblühen der bildenden Kunst, insbesondere der Plastik, jenen Übergang vom unpersönlichen zu dem persönlich gedachten Göttlichen. Zuerst steht so viel fest, daß der Gottesdienst, d. h. das Opfer und die Anrufung des Gottes, ursprünglich nicht im Tempel, sondern im Haine, auf dem Gipfel der Berge usw. abgehalten wurde; denn ein unpersönlicher Gott, ein dämonisches Wesen, bedarf keines Gotteshauses. So bei den Griechen, aber auch bei den Römern und Germanen.[27] Erst als die Götter schon aus dem schattenhaften Dasein der ältesten Zeit zu kraftvoller individueller Gestaltung erwachsen waren, wurden ihnen Tempel erbaut. Noch deutlicher aber spricht, wie gesagt, die Plastik. Das dämonische Wesen war vornehmlich gedacht als Ursache und Träger der sinnlichen Erscheinungen der umgebenden Welt, also in innigster Verknüpfung mit seinem Wirkungsbereich. Die Lebenskraft selbst z. B. des Baumes, der im Baum wohnende und an ihn gebundene Dämon, mußte natürlich auch in diesem seinem Wohnsitz gegenwärtig verbleiben. Man dachte sich aber den Dämon auch dann darin vorhanden, wenn der Baum gefällt oder sonst entwurzelt war. Ein behauener Baumstrunk,

ein Brett, aus dem heiligen Baum gefertigt, usw. mußte göttliche, dämonische Kräfte bergen. Und so konnten aus demselben Grunde Steine, besonders solche von absonderlicher Form, Meteore usw. verehrt werden. Zeugnisse dafür sind aus dem Altertum reichlich vorhanden. Es war schon ein Fortschritt, als man anfing, die Steine und Baumstümpfe zu bearbeiten, indem man ihnen zunächst eine streng geometrische Gestalt gab.[28] Die Steine wurden bald zu Kegeln, bald zu Pyramiden oder zu unten ausgebauchten Säulen (κίων κωνοειδής) verarbeitet. Pausanias wollte noch in der archäischen Stadt Pharai 30 viereckige Steine gesehen haben, von denen jeder den Namen eines Gottes trug. So wurde der Baumstumpf entweder mit Hilfe der Hacke zum Balken (δόκανον) oder zum Brett (σανίς) behauen. „Zu Sparta stellten zwei Balken die Dioskuren dar und das älteste Herabild von Samos war ein notdürftig behauenes Brett.[29] Als dann die Götter in die Tempel als Götterbilder einzogen, so „bestand ein erster, wenn auch noch so schwacher Fortschritt darin, daß man die Säule, den Baumstumpf, den Balken oder das Brett ein wenig zustutzte, den Kopf, die Brust, die Arme andeutete, den ganzen Unterkörper aber wie in ein starkes Futteral eingeschlossen ließ. — Das war das Xoanon." [ξόανον = Schnitzwerk; von ξέω = glätten, behauen.] Hier liegt natürlich der Gedanke nahe, daß vielleicht zu der Zeit, als man anfing, diese primitiven Bilder anzufertigen, die Entwickelung der Gottesvorstellungen zur Stufe der klargedachten Persönlichkeiten doch schon vollendet gewesen sei, daß aber der Mangel an künstlerischem Vermögen diese mangelhafte Darstellungsweise herbeigeführt habe. Aber wenn auch gewiß die Unvollkommenheit der Technik mitspricht, so ist doch der Umstand bemerkenswert, daß man nicht aufhörte, die Xoanen herzustellen, als man bereits die schönsten Götterbilder verfertigte. Es ist hierin doch ein Beweis, daß in diesen kindlichen Kunstwerken gleichsam eine Entwicklungsstufe des religiösen Bewußtseins festgehalten ist; denn die niederen Formen erhalten sich immer neben den entwickelteren. Man denke z. B. an den Gespenster-

glauben, der noch heute in vielen Teilen unseres Volkes mächtig ist! — Und so sind diese Erzeugnisse einer ursprünglichen Kunst für uns nicht ohne Bedeutung. Sie zeigen, wie schon damals die Kunst das Amt übernommen hatte, das Volk gleichsam über den Zustand seiner Kultur aufzuklären. Als sich schon das Xoanon zur menschlichen Vollgestalt entwickelt hatte, verrieten doch die Statuen noch die Grundtypen des Brettes, des viereckig behauenen Balkens und des Baumstumpfes. Repräsentanten dieser Gattungen sind in Delos und Böotien gefunden worden.[30]

Übrigens ist es gerade das Verdienst der Kunst, den obzwar bereits persönlich gedachten, so doch noch nebelhaften und ungewissen Göttererscheinungen der Griechen Seele und Leben eingehaucht zu haben.[31] HERODOT berichtet[32]: „Das Geschlecht eines jeden Gottes und ob sie immer existiert haben, auch welche Gestalt sie besitzen, das wissen die Griechen erst seit ehegestern. Denn Hesiod und Homer sind, wie ich glaube, nicht mehr als 400 Jahre älter als ich. Diese aber sind es, welche das Geschlecht der Götter bestimmt haben . . ."

Es ist sicher, daß der „Vater der Geschichte" hiermit eine tiefe Wahrheit ausgedrückt hat. Das was der Begriff der Persönlichkeit noch über die bloße menschliche Individualität bedeutet, ihr sittliches und im eigentlichen Sinne göttliches Wesen haben die Griechengötter zum guten Teil den Künstlern zu verdanken. Und zwar ist hier die Dichtkunst von der Plastik abgelöst worden. Zuerst waren es die Sänger, insbesondere die Dichter der Epen, welche den Homerischen zugrunde liegen, dann Homer und Hesiod selbst, welche die Götter zu menschenähnlichen und dabei doch völlig wunderbaren Wesen umbildeten und sie von dem fratzenhaften Aussehen, das Volk aber von der Bangigkeit befreiten. Ihnen zuerst gestaltete sich das Auftreten der Götter sowohl in ihrem besonderen Leben als unter den Menschen zu einer Welt der erstaunlichsten Bilder, und in diese Welt wurden die bisherigen Sorgen von Kämpfen und Wanderungen der Nationen von selbst mit hineingetragen und zum Heldenmythus verklärt . . . ."[33]

Der Ausspruch des Herodot gilt natürlich nicht in dem Sinne, daß ein Dichter oder deren mehrere in bewußter Reflexion die Göttergestalten ersonnen und dann ihren Landsleuten mitgeteilt hätten. Die Dichter, wie später die bildenden Künstler, schöpfen aus dem Volksbewußtsein und dem Mythus selbst. Sie glaubten dem Volk nur zu geben, was sie von ihm empfangen hatten. Aber indem der Dichter den Stoff des Volksglaubens in sich neu gestaltete, ihm den Stempel seiner eigenen Persönlichkeit aufdrückte, seine Weltanschauung usw. hineintrug, veredelte und versittlichte er die Götter seines Volkes. Was er gab, war doch immer im hohen Grade sein geistiges Eigentum. Und es waren ja überhaupt nicht vereinzelte, sondern ganze Generationen, die sich an dieser Ausgestaltung der Gottesbegriffe beteiligten: „der jüngere Sänger hat seine Gottesvorstellung immer zum größten Teil von früheren empfangen können.“ [34] Über den besonderen Anteil Homers und Hesiods wird im folgenden noch einiges zu sagen sein.

Später übernahm, wie gesagt, die Plastik die Rolle, welche in der älteren Zeit der Poesie zukam. Wir werden an seinem Orte auch kurz auf die Bedeutung eines Phidias, Skopas, Praxiteles usw. hinweisen. Mit Recht sagt BURCKHARDT,[35] daß die griechischen Götter ihren Künstlern den allergrößten Dank schuldig sind, „denn diese gaben ihnen nicht nur eine im Grunde unverdiente Idealität an sich, sondern auch eine solche, über welche sich ein Übereinkommen unter vielen Künstlern und ein völliges Einstimmen der Nation ergeben konnte.“ Aber auch bei den Göttergestalten eines Homer und Phidias ist der griechische Geist, wie wir sehen werden, nicht stehen geblieben. Wenigstens einzelne begnadete Denker, vor allem Plato, erhoben sich zur Erkenntnis der göttlichen Idee, die, als der reinste Ausdruck des sittlichen Ideals, den berechtigten Kern aller echten Religiosität in sich birgt. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß durch eine solche vertiefte, wissenschaftliche Erkenntnis die Berechtigung und Notwendigkeit des künstlerischen Ausdruckes in den erhabenen Gestalten der Poesie und Plastik nicht angefochten wird.

Hier aber war die Rede von der sittlich-wissenschaftlichen Bedeutung des Gottesbegriffes.

Im Vorübergehen soll hier noch einer religiösen Erscheinung gedacht werden, die freilich einer fortgeschrittenen Kultur angehört und, wenn wir uns streng an die zeitliche Ordnung binden wollen, erst später zur Sprache kommen müßte: Das Mysterienwesen. Die Bedeutung der griechischen Mysterien ist größer für die eigentliche Religionsgeschichte, welche die besonderen Entwickelungsformen, die der Jenseitsglaube und die Erscheinungen des Kultes angenommen haben, verfolgt, als für die Geschichte der Philosophie. Dennoch dürfen wir sie hier nicht mit Stillschweigen übergehen; da erstens doch unleugbare Berührungspunkte zwischen einzelnen Anschauungen der Mysterien einerseits und gewisser Philosophenschulen andererseits (Orphiker und Pythagoräer) vorhanden sind, zweitens auch die ethischen Anschauungen der Griechen von hier aus tiefgehend beeinflußt sind. Es kommen hierbei vornehmlich die eleusinischen und orphischen Mysterien in Betracht.

Was zuerst die Eleusinien angeht,[36] so sind diese aus dem Dienst der chthonischen (Erd-) Gottheiten, insbesondere der Demeter und der Persephone, entstanden. Es waren dies „hohe, mildherrschende göttliche Wesen“, denen „zu Gefallen und ihre Gunst zu erwerben, auf daß man es einst gut bei ihnen habe in ihrem Reiche, in das ja alle einmal hinab müssen“, wohl der einfache Grundgedanke jener Kulte war. Nach der Überlieferung der Priester zu Eleusis war dort, zu Eleusis, die ins Reich des Hades entführte Tochter der Demeter wieder ans Licht der Sonne gekommen. Zum Dank dafür stiftete Demeter den Mysteriendienst.[37] Während diese Mysterien ursprünglich auf einen kleinen Kreis Geweihter beschränkt waren, gewannen sie mehr und mehr an Ansehen und drangen in weitere Kreise ein, seitdem etwa im VII. Jahrhundert v. Chr. der eleusinische Kult in Athen zum Staatskult erhoben wurde. Seit 440 wurden die Eleusinien eine panhellenische Feier, wie die Spiele zu Olympia. Man darf

nicht eine besondere Geheimlehre hinter diesen Mysterien suchen. Gerade dadurch unterschieden sich die Eleusinien von den orphischen Mysterien, daß zu Eleusis keine festgelegten Glaubenssätze mitgeteilt, auch keine heiligen Bücher vorhanden waren, während die Orphiker eine Menge Schriften besaßen, die, nach Ansicht der Gläubigen, auf göttlicher Offenbarung beruhten. Der Sinn der Feier war vielmehr, den Teilnehmern zugleich die Gewähr auf eine glückliche Zukunft im Diesseits und im Jenseits und vermutlich durch bildliche Vorführungen, eine nähere Vorstellung von dem Zustande, in den die Seele nach dem Tode eingeht, zu geben; und der Gipfelpunkt des Festes bestand wahrscheinlich in einer „dramatischen Handlung", genauer einem religiösen Pantomimus, begleitet von heiligen Gesängen und formelhaften Sprüchen, einer Darstellung . . . . . der Heilsgeschichte vom Raub der Kore, der Irren der Demeter, der Wiedervereinigung der Göttinnen.[38] — Man darf nicht verkennen, daß durch die Mysterien ein versittlichender Einfluß auf die „Geweihten" ausgeübt wurde; freilich noch ganz im Sinne einer äußerlichen, heteronomen Moral. Denn wodurch man auf die Gemüter einwirkte, war Verheißung und Drohung, zwei Faktoren, die bekanntlich in fast allen Religionen eine große Rolle spielen. „Selig der Mensch, der diese heiligen Handlungen geschaut hat; wer aber uneingeweiht ist und unteilhaftig der heiligen Begehungen, der wird gleiches Los haben nach seinem Tode, im dumpfigen Dunkel des Hades",[39] heißt es im Homerischen Demeterhymnus. Man sieht, die Frommgläubigen, welche den Vorschriften der Kirche genügen, sichern sich ein Anrecht aufs selige Leben; die aber, welche den Quell des Heils nicht aufsuchen, sind verdammt. Dabei ist durchaus nicht von vornherein gesagt, daß die „Geweihten" die „Guten" sind, die übrigen aber die „Schlechten". Zwar wurden Mörder nicht zu den Weihen zugelassen, wohl aber z. B. Sklaven, Hetären usw., und man weiß, daß der echte Grieche auf die Sklaven als auf unedlere Menschen herabsah. Dennoch konnten die Weihen, indem sie zugleich dem Frevler und Sünder, nicht nur dem Ungeweihten, ein schreckliches

Schicksal im Hades verhießen, zu reinem Lebenswandel erziehen. Wir haben längst durch LESSING und KANT gelernt, diesen Zustand der äußerlichen Moral und Religion, wo die Tugend durch den verheißenen Lohn geweckt, das Laster durch in Aussicht gestellte Strafen verscheucht wird, als eine notwendige Übergangsstufe in der Entwickelung menschlicher Kultur zu erkennen: In der Kindheit bedarf der Mensch des Gängelbandes, aber der reife Mann soll die äußere Leitung abwerfen und, den Wert des Guten erkennend, dem eigenen Gesetze folgen lernen. Als ein notwendiges Glied in der Ausbildung reinerer griechischer Moral dürfen wir daher auch die Religion von Eleusis schätzen. — Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele wurde hier als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt; er spielt eine größere Rolle in den orphischen Mysterien, die gerade dadurch das Denken mancher Philosophen beeinflußten. Überkommen haben die Orphiker vielleicht den Unsterblichkeitsglauben aus dem thrakischen Dionysoskult, dessen Gebräuche wenigstens den orphischen Mysterien zugrunde liegen. Dionysos ist der gräzisierte Name des thrakischen Gottes Sabos (oder Sabazios).[40] Das ungriechische Element dieses ganzen Kultes ist von ROHDE mit Recht hervorgehoben worden. Die plastischen Vorführungen zu Eleusis entsprachen dem künstlerischen, feinen Sinne des Volkes.

Der wilde, enthusiastische Taumel der Dionysosfeste kann im Gesamtbilde des Griechentums nur als ein Auswuchs erscheinen. Ziel der Dionysosfeier war die Erregung des heiligen Wahnsinns, des Enthusiasmus. Die Verehrer des Gottes trafen sich in dunkler Nacht auf Bergeshöhen, wo sie zum berauschenden Klang der ehernen Becken, der Handpauken und Flöten beim Fackelschein wilde Tänze ausführten. Wenn der Begeisterungstaumel aufs höchste gestiegen war, stürzten sich die Teilnehmer auf die Opfertiere, packten sie und zerrissen sie, indem sie das rohe Fleisch gierig verschlangen.[41] Unter den Gläubigen ging die Sage, daß der Gott Dionysos zeitweilig im Hades weile; die Rückkehr des Gottes zur Oberwelt war die

Veranlassung des Festes; und so ist auch hier der Zusammenhang mit dem Kult der chthonischen Gottheiten offenbar. Auf den Vorstellungen also, die dem Dionysosdienst entsprangen, beruhten die Lehren der Orphiker. Diese gaben Orpheus, den fabelhaften Sänger der Vorzeit, als den Stifter ihrer Sekte an. Durch Onomakritos, dem die Alten auch die Fälschung der angeblich von Orpheus stammenden Schriften zuschrieben, kamen die orphischen Lehren nach Athen. Pythagoras lernte dieselben wahrscheinlich bei seinem Aufenthalt 532 v. Chr. in Italien kennen; und die Geheimlehren der Pythagoräer (die mit ihrer eigentlichen, wertvollen Philosophie nur äußerlich zusammenhängen) verschmolzen bald derart mit den orphischen, daß die Alten die Orphiker und Pythagoräer kaum noch auseinander hielten. Auf die Theogonien der Orphiker wollen wir hier nicht weiter eingehen; es genüge, darauf hingewiesen zu haben, wie sich die Dionysos-Religion bei ihnen gestaltete und welche Vorstellungen sie von der Unsterblichkeit hatten. Schon im ursprünglichen Dionysosdienst scheint der Gott (besser: das dionysisch Göttliche) als im Opfertier gegenwärtig gedacht worden zu sein, den primitivsten Religionsbegriffen entsprechend. Demnach war wohl schon hier der eigentliche Sinn des Zerreißens der Opfertiere im Zustande des Enthusiasmus der, eine Erhöhung des eigenen Wesens durch Aufnahme des Göttlichen in den eigenen Körper herbeizuführen. Diese Anschauungen nahmen nun bei den Orphikern eine durchaus pantheistische Wendung. Wenn sie sich in ihren Schilderungen der alten Götternamen bedienen, so geschieht es doch nur in dem Sinne, daß sie dieselben zu Vertretern der göttlichen und Naturkräfte machen. So wußten sie viel von der Zerreißung des Gottes Dionysos durch die Titanen zu erzählen, indem sie darunter das Eingehen des „Einen", des Göttlichen, in die Vielheit der sinnlichen Erscheinungen verstanden. Eben dieser Abfall des Göttlichen von sich selbst und dies Heraustreten aus der seligen Einheit in die widerspruchsvolle Mannigfaltigkeit der Welt erscheint nun als Sünde, als Frevel. Auch die Seele des Menschen

war ursprünglich eins mit dem Göttlichen; und so erscheint das Eingehen in den Leib als eine Schuld, die die Teilnahme an den Mysterien und übrigens ein durch strenge Glaubensvorschriften geregeltes Leben sühnen soll. Ist aber der Mensch nicht stark genug, die Reinheit des sittlichen, asketischen Lebenswandels zu bewahren, so verfällt er der Strafe der Wiedergeburt. Und der Unreine, nicht Geweihte vermag diesen Kreislauf (κύκλος) nicht zu durchbrechen, er muß nach kurzem Aufenthalt im Hades immer wieder ins Leben zurück; und zwar wird die besondere Art der Gestalt, in der er über diese Erde wandelt, von der Größe seiner Schuld bestimmt. Von dieser Anschauung ist auch Empedokles beeinflußt worden; sie ist in ihrer weltflüchtigen Tendenz recht unhellenisch. Vor den Verirrungen der asketischen Denkweise schützten den Griechen im allgemeinen seine gesunde, geistige Veranlagung; und auch die pantheistische Weltansicht ist dem eigentlichen Griechentume fremd. Bei dem lebendigsten Verständnis für die Bedürfnisse und Erscheinungen der zeitlichen Wirklichkeit hat sich doch das griechische Bewußtsein in seinen höchsten Äußerungen vor der Vergöttlichung des Daseienden gehütet. Auch die Götter Homers und Hesiods tragen, wie wir nun kurz zeigen wollen, ein menschlich diesseitiges, nicht ein transzendentes Gepräge.

Homer und Hesiod, Pherekydes und die sieben Weisen.

Wir haben versucht, uns die Wirkungsweise des mythenbildenden Bewußtseins im allgemeinen klarzumachen; es bleibt noch übrig, einen kurzen Blick auf die besondere Erscheinungsform desselben in den Werken Homers und Hesiods zu werfen. Wir dürfen nicht hoffen, bei diesen Dichtern philosophisch abgeklärte Begriffe über das Göttliche und Menschliche zu finden; aber auch nicht mehr einen unmittelbaren, naiven Ausdruck des Mythos. Denn Homer und Hesiod waren Dichter, Künstler, die daher, wie wir schon sagten, den Göttergestalten ihres Volkes ein gut Teil ihrer eigenen Seele ein-

hauchten, die auch das Sittliche und Menschliche dichterisch denkend verarbeiteten.

Aber in ihrem Denken sind sie doch andererseits wieder Kinder und Repräsentanten ihrer Zeit; so darf auch der Philosoph nicht an ihren Werken achtlos vorübergehen.[1]

Um unsere Betrachtung bei den Göttern Homers zu beginnen, so müssen wir immer im Auge behalten, daß diese Gestalten zwar mythischen Ursprungs, aber doch Erzeugnisse des Dichtergeistes Homers sind. Nun sind Mythos und Dichtkunst aufs engste verwandt, und man kann mit H. COHEN sagen, daß die Poesie ihren natürlichen Quell im Mythos hat;[2] denn die beseelte Auffassung der Natur ist der Poesie so geläufig wie dem mythischen Denken. Aber die Poesie spielt mit ihren Gestalten, sie befreit uns von der Angst des Lebens; der Mythos wird im Gegenteil von ihr beherrscht. Die eigentümliche Zwischenstellung, welche so den Göttern Homers in ihrem doppelten mythischen und poetischen Ursprung zukommt, ist von V. SYBEL treffend gekennzeichnet worden. Homer glaubt an seine Götter; die tiefsten Fragen, welche Schicksal, Schuld und Zukunft des Menschen angehen, finden in ihnen ihre Lösung; sie sind ihm heilig und seiend. Dennoch steht er ihnen als ein schöpferischer Dichter mit einer großen Freiheit gegenüber; nur so vermochte er es, sie in ihrer plastischen Geschlossenheit und gleichsam sichtbaren Figürlichkeit uns vor Augen zu stellen. Es ist nicht zufällig, daß sowohl aufklärerischer Freisinn, wie religiöser Eifer späterer Zeiten, wenn es galt, die Gottesbegriffe von anthropomorphen Vorstellungen zu befreien, vornehmlich an Homer anknüpften.

Das mythische Element im Denken Homers verrät sich nicht nur in dem Nachklingen der ursprünglichsten naiven Bedeutung des Dämonischen in seinen Göttergestalten, sondern vornehmlich in der auch bei ihm noch lebendigen Versinnlichung und Verdinglichung aller Begriffe. Was das erstere angeht, so sei daran erinnert, daß noch in der Ilias, ebenso in der Odyssee, Zeus seiner ursprünglichen Bedeutung als Gott des lichten

Tageshimmels gemäß seine Wohnung im reinen Äther des Himmels hat (z. B. Il. Ges. 15 V. 192; Ges. 2 V. 412 u. ö.); natürlich, daß ihm als dem Lichtgott der Blitz nebst dem zugehörigen Donner zu eigen ist, (Il. Ges. 8 V. 75). Er führt und schüttelt die Ägis (αἶγίς = Sturmwind, vergl. v. SYBEL S. 252), und so vermag Zeus auch den Himmel in Klarheit erstrahlen zu lassen oder ihn mit Gewölk zu bedecken; er ist der „Wolkenversammler" (Od. Ges. 9 V. 552).[3] Er zerstreut das Gewölk (Il. Ges. 17 V. 645—650); Regen, Hagel, Schnee kann er senden (Il. Ges. 10 V. 6) und spannt den Regenbogen aus (Il. Ges. 17 V. 545).[4] So auch bei anderen Göttern: den Aïdes traf das nächtliche Dunkel (Il. Ges. 15 V. 191), Poseidon wohnt im Meere usf.

Aber freilich ruht das Wesen der Götter nicht mehr in dieser ihrer mythisch ursprünglichen Bedeutung; das Sittliche ist durchaus in den Vordergrund getreten mit der vollendeten Personifikation. Davon später mehr.

Wir müssen hier noch einmal daran erinnern, wie noch bei Homer selbst die Willens- und Verstandesvorgänge im Seelenleben des Menschen sinnlich aufgefaßt und körperlich greifbar vorgestellt werden, wenn z. B. das Herz oder das Zwerchfell nicht einfach als Sitz der Gemütsbewegungen gedacht, sondern mit diesen selbst direkt identifiziert wird. Wir brauchen aber die Götterwelt nicht zu verlassen, um einer ganz entsprechenden, sinnlich körperhaften Auffassung zu begegnen. So z. B. werden häufig die Eigenschaften der Götter selbst wieder sinnlich gedacht, wie die Unsterblichkeit derselben in dem Genuß von Nektar und Ambrosia wurzelt. Mit Recht sagt NÄGELSBACH[5] „Diese Ambrosia selbst aber ist . . . nichts anderes als der in Form von Speise real und konkret gewordene Begriff der Unsterblichkeit . . . Die Götter . . . essen und trinken Unsterblichkeit, wie sie sich mit der Schönheit selbst waschen" (Ges. 18 V. 192). Man darf ferner an den Gürtel der Aphrodite erinnern, der ihr den Liebreiz verleiht.

So sehen wir also freilich, wie Homer überall noch in der Macht des Mythos steht. Aber ihres mythischen Ursprungs

und ihrer mythischen Natur unbeschadet haben die Homerischen Götter sich bereits zu höherer sittlicher Bedeutung entwickelt.

Es ist nicht so, daß sich in ihnen die ethischen Anschauungen und rechtlich-sittlichen Verhältnisse des Griechenvolkes wiederholten, so daß der Götterstaat eine Verdoppelung der sittlichen Welt darstellte. Sondern die Götter sind die sinnlich konkret gedachten sittlichen Ideale selbst. Das Verhältnis des Griechen Homers zu seinen Göttern ist sein Verhältnis zu seinen sittlichen Idealen. Sie sind zugleich der Ausdruck und die Bürgen der Sittlichkeit; wer gegen anerkanntes Recht und gemeine Sitte frevelt, der sündigt damit zugleich gegen eine Gottheit; beides ist nur ein verschiedener Ausdruck für dieselbe Sache (Od. Ges. 14 V. 83). Vor allen anderen Göttern ist es Zeus, in dem sich die sittlichen Vorstellungen der Griechen Homers zusammengeschlossen haben. Er rächt die Freveltaten der Männer (Il. Ges. 16 V. 385). Er bestraft die Treulosigkeit der Troer (Il. Ges. 4 V. 168), beschützt das Recht (Od. Ges. 14 V. 84), beschirmt den Fremdling und schützt das Gastrecht (Il. Ges. 13 V. 624), ihm sind die Eide heilig (Il. Ges. 3 V. 107, vergl. v. SYBEL S. 256). So ruht in ihm überhaupt die Gewähr der sittlichen Weltordnung. Deshalb empfangen auch alle Menschen ihr Los aus seiner Hand (Od. Ges. 6 V. 188 und Ges. 4 V. 236). Er herrscht über die Götter und Menschen als ihr Vater (Il. Ges. 2 V. 235, Ges. 8 V. 31, Ges. 2 V. 696 usw.). Von ihm kommt Glück und Unglück, Reichtum und Armut, Gedeihen und Verderben.[6] Und wenn die Griechen Homers dazu neigen, den Unglücklichen und Elenden als einen Gottverhaßten, einen von Zeus Verfolgten anzusehen, den Glücklichen dagegen als Götterliebling (Od. Ges. 10 V. 72), so ist dies nur ein neuer Beweis dafür, daß die Götter, namentlich Zeus, als die Vertreter der sittlichen Weltordnung gelten. Das innere, intime Verhältnis, welches so den Göttern in Bezug auf die Menschheit zukommt, springt überall deutlich hervor. Die Heiligkeit des Familienlebens, der Ehe, der Kindesliebe usw. ruht in dem Schutz der Götter

(Od. Ges. 15 V. 26, Ges. 4 V. 12 usf.). Alles menschliche Wollen kann nur durch die Hilfe der Götter gelingen: „Aber der Mensch entwirft, und Zeus vollendet es anders" (Il. Ges. 18 V. 326). Ja sogar der Entschluß und die Willensabsicht wird dem Menschen häufig von der Gottheit eingegeben[7] (Il. Ges. 1 V. 55). Überall gewinnt hierbei Zeus ein solches Übergewicht, daß er häufig einfach dem Göttlichen gleichgesetzt wird (Il. Ges. 13 V. 727, 730, 732, Ges. 19 V. 86 und 90).[8]

Dennoch aber hat Zeus andere Götter neben sich. Poseidon z. B. fühlt sich ihm fast gleichwertig und gleich mächtig. Wir wollen nun nicht die einzelnen Göttergestalten in ihrer Eigenart untersuchen und verfolgen. Wohl aber verdient die Tatsache selbst, daß es eben viele Götter sind, in die sich das sittliche Ideal spaltet, in die es also auch zerrissen wird, noch nähere Betrachtung. Wir haben zwar bereits die Umstände genügend gewürdigt, denen der Polytheismus seinen Ursprung verdankt: die ursprüngliche Mehrheit der Dämonen, entsprechend der Mehrheit der theoretischen und praktischen Begriffe, deren der Mensch bedurfte, um sich in der Welt zurechtzufinden; ferner die Bedingtheit ihrer Erscheinungen durch Eigentümlichkeiten des menschlichen Individuums, der Stämme und Völker usf. Noch aber bleibt einiges zu sagen über das Verhältnis des Menschen zu jener so erzeugten Göttervielheit. Es wird sich dann auch manche sonst rätselhafte Erscheinung, die mit der Existenz der griechischen Götterwelt verknüpft ist, verstehen lassen: wie die Schwächen und Fehler der Götter Homers, ihre physischen und moralischen Schranken. Einmal müssen natürlich dem Verhältnis des Homerischen Menschen zu seinen Göttern alle die Mängel anhaften, welche ganz allgemein aus der Versinnlichung und Verdinglichung der Begriffe, speziell der sittlichen Begriffe, entstehen. Die Personifikation des sittlichen Ideals schließt notwendig seine Verendlichung in sich. Indem es aber in die jeweilige, relative und endliche Wirklichkeit gestellt wird, muß es mit allen Fehlern und Mängeln derselben behaftet erscheinen.

Die Wirklichkeit ist noch nicht vernünftig, wie Hegel meinte, sondern sie soll es erst werden. In der Vernunft wurzelt das Sittliche; aber es ist Aufgabe, und sein Sein ist nicht das der jeweiligen Natur, sondern ein Sein der Zukunft, ein Sein des Sollens. Das Sittliche ist Erkenntnis und Wille; es teilt daher die Unendlichkeit der Erkenntnis, welche, als absolutes Ganzes gedacht, zur Idee wird. Indem das Sittliche personifiziert wird, verwechselt der Mensch das relative und bedingte Wissen und Wollen seiner Zeit mit dem Unbedingten der Idee; und nun muß diese, die sittliche Idee, darunter leiden, indem sie die Mängel des Endlichen annimmt. Freilich ist das Göttliche, als das Menschlich-Sittliche, auf diese Wirklichkeit bezogen, in der es sich realisieren soll; aber es geht nie restlos in derselben auf. Und solange es in der Form endlicher Individuen gedacht wird, so muß es auch die Schwächen des Individuums tragen. Daher die menschlichen Gebrechen der Griechengötter. Sie sind weder allmächtig, noch allwissend, noch auch rein sittlich. Auf die Frage der Macht kommen wir sogleich zu sprechen; gegen das Schicksal, die Moira, so scheint es an manchen Stellen der Homerischen Gedichte, vermag auch Zeus nichts.

Er ist auch nicht allweise; denn Hera z. B. überlistet ihn, da sie sich den Gürtel der Aphrodite geliehen hat; wäre Zeus allwissend, hätte er ihr Treiben durchschauen müssen. Die sittlichen Mängel der griechischen Göttergestalten sind oft genug hervorgehoben, so daß hier ein kurzer Hinweis genügt.[9] So erscheint z. B. Aphrodite geradezu als Verführerin der Helena (Od. Ges. 4 V. 261 und Ges. 23 V. 222). Auch Zeus selbst übt Arglist (Il. Ges. 2 V. 5 ff.). Treulosigkeit, Meineid, Ehebruch sind den Göttern nicht fremd, ebensowenig wie Neid, Haß, Rachsucht und Zorn. Man darf freilich diese Erscheinungen nicht einseitig vom moralischen Standpunkt aus betrachten, wie v. Sybel richtig bemerkt hat; denn alle diese Züge sind den Göttern doch auch deswegen eigen, weil sie in ihrer begrifflichen Natur dem Weltverständnis des naiven Menschen dienen müssen. Die gegebene sinnliche Erscheinung

will verstanden sein, dazu ist der Dämon ursprünglich ersonnen.[10] Aber zugleich, ja vornehmlich, sind doch die Götter auch die personifizierten sittlichen Begriffe; und ihre Fehler sind auch von hier aus nicht unbegreiflich.

Notwendig muß, wenn das sittliche Ideal nicht mehr als Ziel und Aufgabe, sondern in sinnlicher Wirklichkeit gedacht wird, sich der Gedanke der Willkür mit ihm verbinden. Zwar der Mensch erscheint im Handeln und Denken gebunden und gefesselt durch die Götter: sind diese doch eben sein sittliches Gesetz. Da aber dieses selbst wieder nach Analogie des Menschlich-Endlichen gedacht wird, wodurch werden die endlichen Götter gebunden? Durch sich selbst. Dies kann aber nicht heißen: Durch das sittliche Gesetz in seiner Unbedingtheit, weil dies im relativen Sein der endlichen Wirklichkeit nie restlos aufgeht; es bleibt also nur die Willkür. „Doch der Menschen Gedeihen vermehrt und mindert Kronion, wie sein Herz es gebietet" (Il. Ges. 20 V. 242—243).

Daß aber die sittliche Weltordnung so nur mangelhaft verbürgt ist, konnte dem Dichter und denkenden, sinnenden Menschen nicht verborgen bleiben. Der Begriff der Moira zeigt es und bietet einen, wenn auch selbst mangelhaften Ersatz. Das Verhältnis des Zeus zur Moira (Μοῖρα, Μόρος) ist bekanntlich vom Dichter nicht immer in derselben Weise dargestellt. Bald erscheinen Zeus und die Götter von der Macht der Moira unabhängig (Il. Ges. 22 V. 174), oder Zeus sogar als Urheber und Gebieter der Moira;[11] dann wieder ist die Moira ein allwaltendes Gesetz, dem selbst Zeus nicht zuwiderhandeln kann, oder dessen Vollstrecker und Werkzeug er ist. Richtig sagt v. SYBEL: „wo nun Zeus der Moira unterworfen erscheint, da ist er von seiten seiner menschhaft bestimmten und bedingten Persönlichkeit gezeigt; wo er aber ganz Gott erscheint, da sind die Moiren seine Töchter oder er ist der Moiraget . . ."[12] Wir können auch sagen, solange sich der Dichter des Mangelhaften in der Darstellung des sittlichen Ideals durch Zeus nicht bewußt ist, solange ihm Zeus als Bürge der sittlichen Weltordnung genügt, muß er der Moira

übergeordnet erscheinen; wenn aber der Zweifel an Zeus sich regt, muß die Moira das Gewissen beschwichtigen. Wenn aber der Begriff der Moira so einen Fortschritt darstellt, so ist er doch selbst noch mit den Fehlern des mythischen Denkens behaftet. Nicht allein, daß der Dichter alle Schwierigkeiten der Verendlichung des Sittengesetzes neu aufrollt, indem er die Moira selbst personifiziert, sondern auch wenn man den abstrakten Begriff der Moira ins Auge faßt, so bleibt doch der Mangel bestehen, daß hier der Wille und die Vernunft des Menschen nicht aus sich selbst, sondern von einer äußeren, ihm fremden Macht gebunden erscheint; die Notwendigkeit des Schicksals ist nicht die Notwendigkeit der Vernunft. Es liegen zwar bei dem Dichter Ansätze und Spuren einer freieren Auffassung des Sittlichen, welche von der Heteronomie zu Autonomie führt, vor; doch kann man sagen, daß der freie Wille erst von den großen Tragöden entdeckt wurde. Die Menschen Homers fassen sogar ihre Schuld als Betörung durch die Gottheit (Ἄτη, z. B. Il. Ges. 19 V. 84—90)[13] auf.

Wir haben bis jetzt nur die Mängel in Betracht gezogen, welche ganz allgemein dem mythenbildenden Bewußtsein entspringen; es bleibt noch übrig, kurz darauf hinzuweisen, welche Nachteile die Vorstellung von der Vielheit der Götter mit sich bringt. Noch ist der Begriff der einheitlichen Menschheit als Ursprungsquell der Einheit der Sittlichkeit nicht gefunden. Diesen Gedanken bereitete erst der Monotheismus vor. Die Vielheit der Götter entspricht der Vielheit der sittlichen Begriffe und Ideale. Indem jedes sittliche Moment für sich erfaßt und im Endlichen personifiziert wird, gewinnen diese Personen Selbständigkeit gegeneinander; sie können sich befehden und miteinander streiten. Zeugnis: Der Kampf der Götter bei Homer. „Eine Tugend gegen den einen Gott kann zur Sünde gegen den anderen werden. Überhaupt aber muß die Zerlegung der sittlichen Kräfte in die Abstraktionen besonderer Götter die Genauigkeit und Bestimmtheit der sittlichen Fragen beeinträchtigen, da diese nun einmal nicht

anders als in übersichtlicher Verbindung und Durchdringung zu durchschauen sind. Diese Übersicht gewährt allein der Eine, der einzige Gott." 14

Man kann leicht sehen, wie aller Tadel, welchen die Götter Homers sich, von Xenophanes bis Plato, haben gefallen lassen müssen, getragen war von der Überzeugung der Einheit des Sittlichen. Zu diesem Gedanken sind die Menschen erst durch die Vorstellung des Einen Gottes geführt worden. Die Vielheit der Götter verrät eine Ungeklärtheit der sittlichen Begriffe und ist schon deswegen großen Geistern ein Anstoß gewesen. Begriffsbildungen, wie die der Moira, zeigen, wie schon Homer darüber hinausstrebt.

Sowenig den Göttern (der Moira gegenüber) Allmacht zukommt — der Begriff der Allmacht würde der Vielheit der Götter widersprechen, die sich gegenseitig begrenzen und beschränken — so wenig kommt ihnen in dem Sinne Ewigkeit zu, daß sie ungeworden, von Ewigkeit her existiert hätten. Die griechische, wie fast alle Mythologien (z. B. die nordisch-germanische), weiß von der Entstehung der Götter im Zusammenhang mit der Entstehung der Welt zu berichten.

Die heiligen Sagen über das Werden der Götter und der Welt hat Hesiod in seiner Theogonie gesammelt und zu einem Lehrgedicht vereinigt. Indem wir uns von Homer zu Hesiod wenden, nähern wir uns dem Boden der eigentlichen Philosophie.

Nicht als ob Hesiod in philosophischer Absicht geschrieben und gedichtet hätte; auch er ist Dichter und auch ihn beherrscht das Interesse am Mythos. Aber die Frage nach der Entstehung der Götterwelt, die für ihn zugleich die Frage nach dem Ursprung des Seienden ist, führt ihn zur Bildung von Begriffen, die nicht mehr aus Anlaß der unmittelbaren sinnlichen Gegebenheit gebildet sind. Die Götter sind ein Teil der wirklichen Welt, und wer nach ihrer Herkunft forscht, der forscht nach dem Quell des Daseins. Der Begriff des Chaos, den Hesiod an die Spitze seiner Theogonie stellt, verrät das Erwachen des philosophischen Interesses. Chaos

bedeutet nun das Gähnende, Leere.[15] Ein derartiger Begriff konnte nicht auf Grund der reinen unmittelbaren sinnlichen Anschauung gebildet werden; es gibt sich in ihm das Bedürfnis kund, von der vollendet gegebenen Welt und Weltordnung abzusehen und sie aus ihrem Ursprung zu erkennen. Aus dem Nichts konnte man das Gewordene nicht begreifen; aber das vorauszusetzende Etwas durfte die Welt weder sein noch enthalten. Erst wurde das Chaos, dann kam Γαῖα, die Erde, und Tartaros in ihrem tiefsten Grund und Eros, die zeugende Kraft.

Freilich bleibt das Erscheinen der Erde und des Eros unerklärt; denn es ist nicht etwa gesagt, sie seien aus dem Chaos geboren. Das Chaos vielmehr gebiert Erebos (Ἔρεβος = Finsternis) und die Nacht (Νύξ). Diese zwei im Verein erzeugen den Äther und den Tag. Dies ist offenbar nur der mythische Ausdruck des sinnlich wahrgenommenen Verhältnisses von Tag und Nacht; der Tag folgt der Nacht, das Licht wird aus der Finsternis geboren.[16] Des weiteren gebiert die Erde aus sich selbst den Himmel (Οὐρανός), die Gebirge und das Meer (Πόντος). Natürlich mußte erst das helle Tageslicht geboren sein, ehe die blaue Himmelskuppel sichtbar wurde, wie auch das Meer und die Berge. Wir erinnern uns wieder an HERDERS Ausdeutung der „ältesten Urkunde des Menschengeschlechtes"; dieser Hesiodische Schöpfungsbericht ist offenbar auch erlebt, nicht grübelnd erdacht. So schickt HERDER seinen Schüler hinaus aufs Feld, daß er im Morgensonnenstrahl die Schöpfung der Welt erschauernd erlebe. — In der weiteren Götterzeugung spielen nun Himmel und Erde die wichtigste Rolle. Es scheint, daß sich hier ein Rest uralten Volksglaubens erhalten hat.[17] Die kosmologischen Mythen vieler Naturvölker kennen ein erstes Paar, aus dem alles entsteht, das Weib ist die Erde, der Mann nicht selten „der Himmel" oder auch der Sonnengott, das Befruchtende natürlicherweise „Sonnenstrahl oder Regenguß," (z. B. erzeugen im neuseeländischen Mythus Himmel und Erde alle Wesen). Vielleicht wird durch diese Bemerkung

DIETERICHS auch die Stellung des unpersönlichen Eros hier am Anfange des Gedichtes klarer, der ja als persönliche Gottheit bei Hesiod erst viel später auftaucht.[18] Man darf vielleicht annehmen, daß er auch hier den befruchtenden Sonnenstrahl bedeutet. Es ist wohl sicher, daß die Erde ursprünglich auch in Griechenland eine allverehrte Gottheit war, bis ihr Kult durch andere Gottheiten verdrängt wurde. Auch mußte ja die Auffassung der Erde als Mutter aller Wesen dem mythischen Denken sehr nahe liegen; die Parallele zwischen Zeugen und Säen, Gebären und Wachsen ist dem unmittelbaren Sinne einleuchtend. Die Erde gebiert die Menschen, wie sie die Pflanzen und Bäume gebiert. Die Erde konnte so ursprünglich zu einem Dämon des Werdens und Wachsens werden. A. DIETERICH hat auch auf den Zusammenhang mit dem Seelenwanderungsglauben hingewiesen: Die Erde bewahrt und gebiert wieder die Seelen der Gestorbenen. So ist also auch bei Hesiod die Erde die Stammutter der Riesen- und Göttergeschlechter. Dem Uranos in Liebe gesellt, erzeugt sie die Titanen und die hundertarmigen Riesen. Uranos legt die einen in Fesseln und schließt die anderen im Schoß der Erde ein. Aber Kronos,[19] der Vollender, das jüngste Kind der Gäa und des Uranos, von seiner Mutter Gäa belehrt, macht der Herrschaft des Uranos ein Ende und befreit die Titanen. In den Riesen und Titanen erkennt man leicht (wie ganz entsprechend in der nordischen Mythologie) rohe Natukräfte wieder. — Wir können dem Dichter nicht weiter in die Einzelheiten seiner Darstellung folgen. Man kann deutlich drei Göttergenerationen unterscheiden: dem Uranos folgt das Geschlecht des Kronos, dessen Reich wieder durch Zeus gestürzt wird. Er ist der Ordner der Welt; er besiegt die Titanen, d. h. er zwingt den Naturkräften sein Gesetz auf. Und so wird hier in ihm wiederum das natürliche ebenso wie das Sittengesetz personifiziert gedacht.[20] Die, wenn man so sagen darf, fortschreitende Kultur in der Abfolge der Göttergeschlechter spiegelt den Fortschritt der Gesittung im Menschenleben wieder.

Im ganzen sehen wir, wie Hesiod im wesentlichen die Formen des mythischen Denkens noch nicht zu sprengen vermocht hat; und dies gilt auch von anderen uns bekannten Theogonien, z. B. derjenigen des Pherecydes von Syros. Aus seiner Schrift wollen wir nur erwähnen, daß er an den Anfang aller Dinge den Zeus, die Chthonia und den Chronos (Kronos) setzt, also nicht das Chaos, sondern das schaffende göttliche Prinzip. Zeus verwandelt sich hier in den Eros, da er zur Weltschöpfung schreitet. Wir finden also, wenn wir uns daran erinnern, daß Zeus ja ursprünglich den lichten Tageshimmel bedeutet, hier auch den Himmel unter den Urbestandteilen des Seins; freilich wird die Erde dann erst von Zeus geschaffen: Er macht ein großes Gewand, nachdem er sich in Eros verwandelt hat. In dieses webt er sodann Okeanos und die Erde und spannt es über den Eichbaum, der als im Weltraum vorhanden gedacht wird. Ferner wußte Pherecydes vom Kampf des Kronos gegen Ophioneus, der wieder die rohen Naturmächte repräsentiert, zu berichten.[21] Kurz, das Werk zeigt im wesentlichen den Gesichtskreis und Standpunkt, den wir auch bei Hesiod fanden; es ist hier überall nicht der Inhalt der erzeugten Gedanken, der unser Interesse erweckte, sondern vielmehr die ganze Richtung des Denkens. Indem dem Geist das Problem des Werdens und Entstehens aufging, reifte er zur Wissenschaft. Denn die Wissenschaft hängt mit dem Mythos im Ursprung zusammen; sie ist „nur eine Fortführung seines Ernstes durch die Ablösung von den subjektiven Momenten des Affektes“ (COHEN, Logik d. r. Erk. S. 65). Auch wirkt das mythische Denken noch lange in der Wissenschaft nach, wie wir sehen werden, wenn wir uns zunächst der eigentlichen Philosophie zuwenden; ja der Mythos ist heute noch nicht ganz aus der Wissenschaft vertrieben und spukt zum Beispiel noch immer im Problem der Bewußtheit, in den verdinglichten Atomen usw.

Wenn in den mythischen Theogonien das theoretische Interesse an der Entstehung alles Seienden im Vordergrunde

steht, so zeigt die älteste Spruchdichtung der Griechen und die Überlieferung der sieben Weisen, wie sich der Geist auch andauernd mit den Problemen der Sittlichkeit beschäftigte. Von der sonstigen Poesie soll in anderem Zusammenhang geredet werden, hier wollen wir kurz der sieben Weisen gedenken. Es sind von der Sage mannigfach umwobene Gestalten, von denen uns einige als Staatsmänner und Philosophen auch anderweit bekannt sind. Nicht immer werden dieselben Namen genannt. ZELLER[22] konstatiert, daß im ganzen 22 Männer von verschiedenen Autoren in verschiedenen Zusammenstellungen unter die „sieben" Weisen gerechnet wurden. Am häufigsten sind genannt: Thales, Bias, Pittakus und Solon, daneben Chilon, Myson, Anacharsis, Pherekydes, Kleobul, Periander und andere mehr. Es ist dabei fast unmöglich zu entscheiden, was von den unter ihren Namen überlieferten Sprüchen wirklich auf sie zurückgeht, und was spätere Erfindung ist. Wir finden da Sentenzen kluger Lebensweisheit, sprichwortähnliche Sittensprüche und Regeln, politische und praktische Verhaltungsmaßregeln, allerhand anekdotenhafte Züge usf.; wenige Proben mögen genügen. Von Chilon ist z. B. folgender Ausspruch aufbewahrt: „An den Prüfsteinen prüft man das Gold und erkennt daran seinen Wert. Durch das Gold aber wird der Sinn der Menschen erforscht, ob er gut oder böse ist;"[23] von Pittakus: „Mit Bogen und Geschossen und dem pfeilstrotzenden Köcher muß man den unredlichen Mann angreifen; denn nichts Zuverlässiges vermag die Zunge zu reden, wenn zwiefacher Sinn tief im Herzen wohnt."[24] Schließlich noch ein Spruch von Bias: „Strebe danach, allen Bürgern zu gefallen, wenn du in der Stadt wohnen willst. Dies bringt Gunst, das Gegenteil hat oft geschadet."[25] Wie schon diese Beispiele zeigen, spricht aus ihren Aussagen ein sittlicher Geist und Bürgersinn; tiefe Weisheit aber dürfen wir nicht zu finden erwarten. — Nun aber stehen wir an der Schwelle griechischer Wissenschaft und treten in den Tempel der Philosophie ein.

Vorläufige Einteilung des geschichtlichen Stoffes.

Die Geschichte der Philosophie erlangt ihren Wert vornehmlich durch die Dienste, welche sie der systematischen Erkenntnis zu erweisen vermag. Demnach wird eine fruchtbare Behandlung der Geschichten der Philosophie die Einteilung des geschichtlichen Stoffes aus objektiven Kriterien, welche in der Entwicklung der Probleme selbst liegen, nehmen. Es ist aber hierbei folgendes zu bedenken. Eine direkt nach Sachlichem gewonnene Gruppierung braucht nicht mit der rein chronologischen Anordnung der Erscheinung notwendig übereinzustimmen; völlige Mißachtung der zeitlichen Gestaltung aber würde andererseits den Begriff einer Geschichte der Philosophie ganz illusorisch machen. Es ergibt sich die Notwendigkeit, einen Kompromiß zu schließen zwischen den rein chronologischen und den objektiv sachlichen Anforderungen. Es unterliegt für mich keinem Zweifel, daß jede Darstellung der Geschichte der Philosophie in der äußeren Anordnung eher auf Kosten der Chronologie als auch Kosten des systematischen Interesses sündigen darf. Denn was nützt es zu wissen, wann und an welchem Ort ein neuer philosophischer Gedanke entstanden ist, wenn man nicht die treibenden Momente, welche zu seiner Entdeckung führten, kennen lernt? Diese können aber in einer durch viele Zwischenerscheinungen vom gerade betrachteten Zeitpunkte getrennten Periode entstanden sein. Daß hiermit nicht HEGELscher Willkür das Wort geredet werden soll, ist leicht einzusehen; denn HEGEL versuchte die Chronologie selbst auf Grund der sachlichen Entwickelung festzulegen, von der Voraussetzung aus, daß das Spätere allemal auch das Vernünftigere sei. Besonders wird aber das Interesse an der Chronologie in einem Werk wie dem vorliegenden zurücktreten müssen, welches sich ja ausdrücklich die Einleitung in das System der Philosophie zum Ziel gesetzt hat. Unser Augenmerk ist ganz auf die Entwickelung der Probleme selbst gerichtet; denn indem wir diese verfolgen, dürfen wir hoffen, ihrer Lösung vorzuarbeiten. Wenn es nun also feststeht, daß

wir die Einteilung der geschichtlichen Philosophie hier dem systematischen Gesichtspunkt entnehmen müssen, so bleibt noch übrig, daran zu erinnern, daß auch eine solche Einteilung immer mit allerhand Mängeln behaftet sein muß. Denn indem die Probleme zwischen den Denkern wandeln, verwandeln sie sich auch; und es dürfte kaum möglich sein, Kategorien zu ersinnen, welche auch nur zweien der griechischen Originaldenker völlig gerecht würden.

Die verschiedenen Historiker der griechischen Philosophie kommen darin überein, drei große Perioden in der Entwickelung zu konstatieren, deren erste von Thales bis Sokrates reicht, deren zweite das Dreigestirn Sokrates, Plato und Aristoteles umfaßt, während endlich der letzte Abschnitt die Nacharistotelische Philosophie in sich begreift. In den Gründen aber, womit sie diese Dreiteilung rechtfertigen, herrscht keine Einigkeit.[1] Es ist auch wirklich schwer, einen Gesichtspunkt zu finden, welcher z. B. die Vorsokratische Philosophie sachlich zu einer Einheit verbindet; und fast noch schwerer für die beiden anderen Perioden. Will man z. B. darauf hinweisen, daß die Philosophen vor Sokrates dogmatisch verfahren, d. h. die Welt als ein gegebenes Ganzes hinnehmen, auch die Frage der Erkenntnis nicht aufwerfen, so dürfte das zwar im großen und ganzen richtig sein; im einzelnen aber wird man nicht leugnen können, daß Ansätze, ja auch ausführliche Überlegungen über das Zustandekommen der Erkenntnis nicht fehlen. Wir werden sehen, wie schon Heraklit das Zeugnis der Sinne prüft, die Eleaten und Demokrit sie entschieden als Erkenntnisquelle verwerfen. Und wenn es an einer präzisen kritischen Fragestellung noch fehlt, so ist nicht zu übersehen, daß wenigstens Vorarbeiten zu einer solchen reichlich zu finden sind. Andererseits: Will man nun die zweite Entwicklungsstufe, welche Sokrates, Plato und Aristoteles umfaßt, von hieraus als diejenige des kritischen Standpunktes charakterisieren? Dies trifft, genau genommen, nur auf Plato zu; denn bei Sokrates ist der kritische Standpunkt noch nicht völlig erreicht; bei Aristoteles bereits in wesentlichen Stücken

wieder verlassen. Auch die dritte Periode, die der nacharistotelischen Philosophie, kann nicht ohne weiteres mit dem Schlagwort: Dogmatismus abgetan werden; denn wenigstens Proklus, Plotin und andere zeigen, daß sie einen Hauch des echten platonischen Idealismus gespürt haben. Dennoch ist der Versuch, die drei Abschnitte nach der geübten Methode des Philosophierens zu trennen, nicht schlechterdings zu verwerfen. Das Berechtigte darin tritt vielleicht klarer hervor, wenn wir gleichzeitig den jeweiligen Ausgangspunkt und das Gebiet der Untersuchungen mit in Betracht ziehen. Wir dürfen dann mit einigem Recht sagen, daß die erste der von uns unterschiedenen Perioden das Bestreben zeigt, die gesamte Welt einseitig von der Natur aus zu verstehen: mag man nun die Natur in einer sinnlich gedachten Substanz oder im Denken begründen. Es fehlt freilich nicht an den Versuchen, auch die sittliche Welt zu erobern; namentlich Demokrit müßte hier rühmlich genannt werden. Aber doch darf man sagen, daß erst Sokrates den Blick vom Sein der Natur auf das sittliche Sein hingelenkt hat, und die großen Systematiker Plato und Aristoteles umspannen mit ihren Gedanken in gleicher Weise Natur und Sittlichkeit; nachdem nun aber einmal die Sonne der Sittlichkeit im philosophischen Bewußtsein aufgegangen war, vermag sich das Auge von ihrem Glanze nicht mehr abzukehren; der dritte Zeitabschnitt in der Entwickelung der griechischen Philosophie steht durchaus unter dem Zeichen der Ethik.[2] Die Physik und die Logik, soweit sie berücksichtigt werden, treten in den Dienst der Ethik; und nicht nur das: sie werden gleichsam von der Ethik aus konstruiert; indem aber so Logik und Physik an Würde einbüßen, wird auch die Welt der Sittlichkeit enger und unbedeutender, das Individuum und seine täglichen Sorgen treten in den Vordergrund; daher ist es begreiflich, daß selbst in den letzten großen Systemen der Neuplatoniker die Ethik nicht mehr zu selbständig reiner Entwicklung gelangt, sondern teilweise wenigstens dem mythisch-religiösen Interesse untergeordnet wird.

ERSTE PERIODE.

EINSEITIGE BEMÜHUNGEN, DIE WELT VON DER NATUR AUS ZU VERSTEHEN.

EINLEITUNG UND NÄHERE GLIEDERUNG.

Der Mensch ist, wie wir schon sagten, von Hause aus Sensualist; selbst die Begriffe und Hypothesen, die er ersinnt, um sich in der Welt zu orientieren, verdinglicht und versinnlicht er. Ein Rest von jener Meinung, daß man nur die Augen aufzuschlagen habe, um die Erkenntnis fertig von außen überliefert zu bekommen, geht auch in die Anfänge der Philosophie über. Die ersten griechischen Philosophen nahmen die Welt durchaus als etwas fertig Gegebenes. Sie waren noch weit davon entfernt, die Erkenntnis als ein spontanes Erzeugen aufzufassen, sondern sie sahen darin günstigstenfalles ein Nachbilden des Gegebenen. Der Fortschritt gegenüber dem Mythos besteht aber darin, daß man sich nicht mehr an das unmittelbar Empfundene hält, daß man ferner beginnt, die Welt als ein Ganzes, als eine in sich geschlossene und in sich ruhende Einheit zu betrachten; kurz, daß man sie als Kosmos zu begreifen sucht. Die Sinne zeigen ihn nicht; sie führen uns ein ewiges Entstehen und Vergehen, einen dauernden Wechsel, Gegensätze und Widerstreit der Vorstellungen zu. Nur das Denken kann zu dieser Einheit führen. Freilich sucht es sie zuerst durchaus außerhalb seiner selbst, in einer unabhängigen Dinglichkeit. Die Philosophie mußte schon einen langen beschwerlichen Weg zurückgelegt haben, ehe sie durch Parmenides belehrt werden konnte, daß die Einheit des Kosmos eben die Einheit des Denkens ist. Und selbst dann wurde sozusagen das Denken in die Welt, nicht die Welt in das Denken verlegt. Man begreift, warum das Verhältnis des

Geistes zur Natur verkannt werden mußte, wenn man bedenkt, daß das sittliche Sein noch nicht entdeckt, oder wenigstens noch nicht genügend erforscht war.

„Der erste Gegenstand, an dem sich der menschliche Forschungsgeist versuchte, war von jeher — das Universum.“ [1]

Wir haben aber schon den Fortschritt (und damit den Einteilungsgrund) in diesen ersten Bemühungen der ersten Philosophen angedeutet. Zuerst sucht man die Einheit der Welt in der Einheit der Natur; später in der Einheit des Denkens. Die jonischen Naturphilosophen (Thales, Anaximander, Anaximenes, auch bis zu einem gewissen Grade noch Heraklit) bemühen sich, einen naturhaften Stoff, ein sinnliches Substrat aufzufinden, das allen Dingen zugrunde liegt. Darin sehen sie die Bürgschaft, den Zusammenhang des Kosmos, darin das vereinigende Band des Seins. Prinzipiell braucht hierbei der Standpunkt des Sensualismus noch nicht verlassen zu werden. Denn dieser stoffliche Urgrund der Welt muß sich doch irgendwie den Sinnen darstellen. Man wird also nur unter den Daten der Sinne zu wählen haben, und die eigentlich philosophische Aufgabe wird hier nur darin bestehen, den Urstoff in allem Seienden wiederzuerkennen, wiederzufinden. Der einzige Anaximander macht hier eine Ausnahme; denn mag sein Unendliches, das er zum Prinzip erhob, auch noch stofflich gedacht sein, es ist nicht mehr unmittelbar sinnlich wahrnehmbar. Den Weg zur definitiven Überwindung des Sensualismus bahnten die Pythagoräer an; denn die Zahl, welche sie als Substanz des Seins proklamierten, kann man füglich nicht mehr den Sinnen anvertrauen; zu deutlich verrät sich in ihr die Kraft des Geistes; erst die Eleaten aber führten das Denken zu sich selbst zurück. Jedoch auch sie blieben bei dem naturhaften Sein stehen;[2] der Kosmos der objektiven Welt, nicht das Reich der Sitten, findet hier seine vorläufige Begründung. Empedokles und Anaxagoras suchen beide Standpunkte zu vermitteln, was, namentlich bei dem ersteren, nur zugunsten des Sensualismus geschehen konnte. Die Atomisten, also besonders Demokrit, bringen dem gegenüber den Idealis-

mus wieder zu Ehren. Demokrit ist es auch, welcher der Entdeckung des Sittlichen zumeist vorgearbeitet hat. Am wenigsten scheinen die Sophisten, nach unserem Einteilungsgrund, in die erste Periode zu passen; denn freilich haben die Sophisten sich vornehmlich den praktischen Fragen des täglichen Lebens gewidmet und in der Kritik der bestehenden Sittlichkeit ihre Hauptaufgabe gefunden. Aber sie sind dennoch nicht zum wahrhaft sittlichen Sein durchgedrungen, sondern mit allen ihren Bemühungen in der objektiven Natur befangen geblieben. Der Wortlaut ihrer Lehren scheint, wie gesagt, unserer Behauptung zu widersprechen, ließen doch die Sophisten gerade die Sittlichkeit durch das Subjekt und seine Willkürsatzungen (νόμῳ und θέσει) im Gegensatze zur Natur (φύσει) entstehen. Aber wir werden zu zeigen haben, daß die Sophisten gerade das Subjekt in seiner sinnlichen Natürlichkeit genommen haben, und daß das, was sie unter dem Namen der Natur als Quell der Sittlichkeit leugnen, vielmehr gerade das Sittengesetz selbst, die ungeschriebenen Gesetze (ἄγραφοι νόμοι), also recht eigentlich das sittliche Sein ist. Wo sie aber selbst an die Natur appellieren, um ihre Grundsätze der Sittlichkeit zu rechtfertigen, meinen sie die sinnliche Natur des Individuums. Mag also ihr Interesse der sittlichen Welt sich nähern, ihr Standpunkt ist noch durchaus der der objektiven Natur; nicht sie haben, sondern Sokrates hat die Ethik begründet.

DOGMATISCHE VERSUCHE, DIE EINHEIT DER WELT IN EINEM STOFFLICHEN SUBSTRAT ZU BEGRÜNDEN.

Thales.

Als den ersten unter den Denkern, welche dem Ursprung alles Seins nachsannen in einer nicht mehr rein mythologischen Weise, nennt Aristoteles den Thales von Milet; er suchte die ἀρχή, das heißt eben den Ursprung, das Prinzip der Welt, er ist ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας, der Urheber einer derartigen Philosophie.[1] Ob Thales selbst sich schon des Wortes ἀρχή zur Bezeichnung seines Prinzipes bediente, ist fraglich und wohl unwahrscheinlich. Als Urstoff der Welt sah er nach des Aristoteles Zeugnis das Wasser an.[2] Wie er zu dieser Annahme gekommen sein mag, darüber sogleich; zuerst wollen wir uns über die prinzipielle Bedeutung einer derartigen Lehre klarzuwerden versuchen. Der philosophische Trieb verrät sich hier zunächst in dem Verlangen, von der Vielheit der Erscheinungen zu der Einheit des Kosmos vorzudringen. Noch Plato konnte seine Idee charakterisieren als die Zusammenschau des Vielen in das Eine. Wir haben gesehen, wie das mythische Denken die sachlich gedachten Ursachen unmittelbar in die Erscheinung hineinverlegt; wie es sich demnach in die Vielheit des Dämonenglaubens zersplittert. Von solcher Zerrissenheit hat zuerst Thales das Denken befreit; nicht mehr eine schier unerschöpfliche Menge von Göttern und Dämonen, ein einziges Prinzip muß die Welt verbürgen und tragen. Nun war es mit der mythischen Personifikation vorbei; und erst in dieser, wenn auch noch so mangelhaften Einheit war der Übergang vom Chaos zum Kosmos vollzogen. Zwar dachte sich auch Thales seinen Stoff beseelt. Es wird von ihm berichtet, er habe gesagt: das Weltall sei belebt und voll Dämonen,[3] und nach Aristoteles schrieb er dem Magnet

eine Seele zu,[4] weil er das Eisen anziehe. Aber hier wird ersichtlich, in welchem Sinne ein Thales noch von einer Beseeltheit der Welt und von Dämonen sprechen konnte. Er war Hylozoist (von ὕλη = Holz, Materie und ζώος = belebt). Er trennte noch nicht Stoff und Kraft, sondern verlegte die gestaltende Energie unmittelbar in den Stoff; besser: sein Stoff ist ihm zugleich beseelendes Prinzip. Es ist deswegen noch nicht von einer Seele im Unterschiede vom Stoff die Rede. Ein weiterer Gewinn von größter Bedeutung war eben die Entdeckung des Begriffes vom Stoffe selbst; natürlich war sich Thales seines Prinzipes noch nicht bewußt. BRANDIS[5] hat recht, wenn er von allen den primitiven Denkern der ersten Periode sagt: „Darin kommen alle ihr angehörigen Richtungen überein, daß sie den Prinzipien, zu denen ihr Denken sie führt, Realität, eine von unserem Denken unabhängige Wirklichkeit unbedenklich beilegen." Hierin liegt vornehmlich auch die Schwäche dieser Denker, wovon gleich noch gesprochen werden soll. Aber wir haben vorerst die Vorzüge zu beachten, und da muß man bedenken, daß doch eben, indem Thales einen gemeinschaftlichen Grundstoff für die Welt annahm, der Begriff des Stoffes selbst entdeckt wurde.[6] Dies war aber eine gewaltige und für alle Zeiten fruchtbringende Abstraktion. Ist es doch die Aufgabe einer besonderen Wissenschaft geworden, die Natur des Stoffes zu erforschen (Chemie). Freilich geht es diesen primitiven Denkern wie Kindern, die mit Schätzen spielen, ohne ihren Wert zu kennen. Und indem Thales den Begriff des Stoffes selbst wieder sogleich konkret sinnlich anschaut unter der Form des Wassers, verrät sich in ihm die Nachwirkung des Mythos. Aristoteles hat dies schon gesehen, indem er meint, daß die alten mythischen Lehren von Okeanos und Tethys und Styx vielleicht den Gedanken des Thales angeregt hätten.[7] Und nun ist es Zeit, noch einmal kurz an die prinzipiellen Schwächen der ganzen Betrachtungsart zu erinnern, die sich auch bei den unmittelbaren Nachfolgern des Thales mehr oder weniger stark ausgeprägt finden. Sie suchten

die Einheit des Kosmos; aber sie suchten sie außerhalb des Denkens in einer unabhängigen Natur. Aber ist denn das wirklich ein Fehler oder eine Schwäche? Tut das nicht die objektive Wissenschaft unserer Zeit, Physik und Chemie, auch heute noch? Wir berühren hier einen Punkt, der erst späterhin seine völlige Aufklärung finden kann. Freilich kann unsere Meinung nicht sein, daß der Mensch, um die objektive Welt zu erkennen, sich selbst, sein Vorstellen und sein subjektives Denken untersuchen müsse; aber die Klarheit hat sich die moderne Wissenschaft in schweren Kämpfen errungen, daß die Begriffe, welche ihr zur Bewältigung und Erzeugung der objektiven Natur dienen, eben Begriffe des wissenschaftlichen Denkens sind, welches sie konstruiert und verbürgt. Nicht von der Sinnenwelt fertig überlieferte Vorstellungen, sondern Hypothesen des Geistes sind solche Begriffe, wie z. B. Stoff, Kraft, Energie etc. Die ersten Philosophen aber nahmen diese Begriffe, wie es dem ungeschulten Denken eigen ist, als in sich ruhende, fertige, substantielle Größen, die das Denken höchstens n a c h b i l d e n, n a c h e r z e u g e n kann. So sah auch Thales die Einheit der Welt verbürgt in einem sinnlichen Substrat, dem Wasser; und so konnten hier die Sinne noch als vollwertige Zeugen gelten.

Wir wollen nur noch die Frage aufwerfen, wie kam Thales dazu, gerade das Wasser zum Prinzip zu machen. Die Überlieferung läßt uns hier völlig im Stich. Denn Aristoteles, welcher sich allerdings zu unserer Frage äußert, gibt das, was er mitteilt, selbst nur als eine eigene Vermutung. Er meint, Thales sei vornehmlich deswegen zur Überzeugung gekommen, daß das Wasser das Urprinzip alles Seienden sei, weil der Samen aller Dinge feucht ist. Es mag wohl sein, daß solche empirische Beobachtungen ihn zu seiner Lehre führten. P. TANNERY[8] hat vermutet, Thales habe die Anregung zu seiner Lehre in Ägypten gefunden, von wo ja seine sonstigen Kenntnisse sicher beeinflußt sind. Nun, wir wissen es nicht. Ebensowenig ist uns bekannt, wie er sich die Entstehung aller Dinge aus dem Wasser gedacht.

Jedenfalls bleibt dem Thales das Verdienst, zum Erwachen des wissenschaftlichen Geistes in seinem Heimatland beigetragen zu haben. Hierfür bürgt auch, was von seinem mathematischen und astronomischen Wissen überliefert ist. Ein Fragment aus der Geschichte der Mathematik des Eudemus berichtet von ihm: das Eine machte er allgemeiner, das Andere sinnlich faßbarer.[9] Wir dürfen daher wohl sein hauptsächlichstes Verdienst mit H. HANKEL[10] darin sehen, daß er „die mehr oder minder verworrenen und unbewußten Anschauungen analysierte und in die Form fester, von dem Verstand zu erfassender Lehrsätze und Begriffe brachte". So werden ihm von geometrischen Sätzen z. B. die folgenden zugeschrieben: alle Winkel über dem Halbkreis sind rechte;[11] die Winkel an der Basis eines gleichschenkligen Dreiecks sind gleich; Scheitelwinkel sind gleich u. s. f.; wie der Bericht zu verstehen sei, daß er einiges allgemeiner machte, darüber belehrt uns eine Nachricht des Geminus[12], der sagt, „daß von den Alten für jede Form des Dreiecks das Theorem der zwei Rechten besonders bewiesen wurde, zuerst für das gleichseitige, sodann für das gleichschenklige und endlich für das ungleichseitige, während die Späteren das allgemeine Theorem bewiesen: Die drei Innenwinkel sind zwei rechten gleich". Auch die Mathematik ist eben von einzelnen zerstreuten, empirischen Beobachtungen ausgegangen, wie sie die Bedürfnisse des täglichen Lebens der Technik und Feldmeßkunst usw. zeitigten. Wissenschaft wurde sie aber erst, als die einzelnen und unbewiesenen Fälle in allgemeine, beweisbare und bewiesene Sätze zusammengefaßt wurden. Wir dürfen nun nicht denken, daß Thales hierin schon weit gekommen sei, aber er zählt sicher zu den Ersten, die sich der wissenschaftlichen Aufgabe der Mathematik klarer bewußt wurden; und das stimmt trefflich mit seiner Stellung in der Philosophie im engeren Sinne überein. Von sonstigen Nachrichten über Thales sei noch folgendes erwähnt: er soll die Höhe der Pyramiden gemessen haben aus ihrem Schatten; er verfuhr dabei so, daß er den Zeitpunkt abwartete, da die Länge des Schattens eines von ihm auf-

gestellten Stabes dem Stabe selbst gleichkam; dann maß er den Schatten der Pyramiden, von dem er nunmehr wußte, daß er der Höhe der Pyramiden gleich sei. So soll er auch die Entfernung eines Schiffes auf dem Meere vom Land aus berechnet haben.[13] Wenn von ihm des weiteren glaubwürdig berichtet wird, daß er die Sonnenfinsternis am 28. Mai des Jahres 585 v. Chr. vorausgesagt hat, so dürfen wir ihm nicht zutrauen, daß er hierzu auf Grund eigner Berechnung imstande gewesen sei; vielmehr benutzte er wahrscheinlich Aufzeichnungen der Babylonier, die die Periode der Finsternisse (Saros genannt) auf $6155\,^1/_2$ Tage angaben, natürlich infolge von rein empirischen Beobachtungen.[14] Über das Weltbild des Thales wissen wir nur so viel durch Aristoteles, daß er sich die Erde auf dem Wasser schwimmend dachte.[15] Er scheint sie also wie eine Insel im Weltmeer aufzufassen, über der sich der Himmel wie eine weite Glocke wölbt. Das ist offenbar noch sehr kindlich gedacht, und man sieht, wie weit der Weg von hier zur astronomischen Wissenschaft noch war. Die Erdbeben sollten von den Bewegungen des Wassers herrühren, auf welchem die Erde schwimmt.[16] Alle weiteren Überlieferungen sind zu unsicherer Natur, als daß wir ihnen Glauben schenken könnten.

Anaximander.

In dem Drange, die Welt zur Einheit zusammenzuschauen, war Thales nicht über das in der Empfindung gegebene sinnliche Sein hinausgekommen; hier lag der Mangel in seinem Denken, hier konnte der erste Fortschritt geschehen. Man darf nicht erwarten, daß der Fehler des Thales sofort und endgültig von seinem Nachfolger beseitigt worden sei, aber den Weg zu seiner Überwindung hat er angebahnt. Es ist Anaximander von Milet.[1] In ihm lebte unverkennbar der Trieb, über das Sein der scheinbar unmittelbar gegebenen Sinneswahrnehmung zu einem Reiche der gedanklichen Freiheit vorzudringen. Auch er suchte, was die Welt im Innersten zusammenhält; aber er glaubte nicht, diese Einheit im Bereich des Endlichen

und Vergänglichen finden zu können. Der Stoff, bei welchem sich Thales begnügte, gehört ganz dem Wechsel und Wandel des zeitlich bedingten, endlich bestimmten Daseins an; diese und alles qualitativ Bestimmte aber verwarf Anaximander und proklamierte die Unendlichkeit selbst, das unbegrenzte Sein zum Weltgrund. Er nannte das Prinzip (ἀρχή) aller Dinge das Unendliche (ἄπειρον).[2] Der Ausdruck wehrt die Grenze (πέρας) ab, und so viel ist nach dem Zeugnis des Aristoteles und Theophrast[3] sicher, daß Anaximander seinem Seinsprinzip jede, sowohl qualitative, wie quantitative Begrenztheit absprach. Das wahrhaft Seiende ist weder warm noch kalt, weder gefärbt noch tönend, ungestaltet usw.; vielmehr, zur Erklärung aller sinnlichen Erscheinungen ersonnen, muß es selbst dem Bereich des sinnlichen Wahrnehmens entrückt sein. Es ist nicht αἰσθητόν, obgleich es Aristoteles einmal so bezeichnet, aber nur um seine Stoffnatur festzustellen.[4] Denn freilich hat Anaximander sein Apeiron nur als einen Stoff zu denken vermocht; man möchte fast mit dem Ausdruck eines neueren Physikers sagen: als unsinnliche Masse. Man muß vorsichtig sein und sagen: Er erkannte nicht genau die Tragweite seines Prinzips. Denn ein Stoff, der keinerlei sinnliche Qualität mehr zeigt, ist nicht mehr Stoff im Sinne dinglicher Gegebenheit; er ist reiner Begriff. Dies eben hat sich Anaximander noch nicht klargemacht und auf jener primitiven Stufe der philosophischen Entwicklung auch noch gar nicht klarmachen können. Dieser Schritt war Späteren vorbehalten.

Warum nannte er nun sein Prinzip Apeiron, das Unendliche, Unbestimmte? Nun, zunächst sicher, weil er es als Prinzip, als Seinsgrund, zum Endlichen, Bestimmten suchte. Hier liegt eben der große Fortschritt über Thales. Er erkannte, daß wohl das Unendliche sich zum Endlichen bestimmen und begrenzen könne, daß man aber, vom Endlichen ausgehend, das Unendliche nie zu erreichen vermag. Es scheint einleuchtend, wenn berichtet wird, er zuerst habe sich des Ausdrucks ἀρχή bedient. Denn wir dürfen annehmen; daß er mit dem Be-

wußtsein sein Prinzip als Ursprung bezeichnet hat, daß das Unendliche, wenn überhaupt, so nur als Ursprung des Endlichen gedacht werden kann.[5] So bewährt sich hier die Kraft des Denkens, obgleich es sich seiner eigenen erzeugenden Macht noch nicht bewußt ist. Dazu kam dann der andere Grund, daß Anaximander der Unendlichkeit seines Prinzipes bedurfte, um das endlose Entstehen neuer endloser Erscheinungen im Werdeprozeß der Welt erklären zu können. Der Stoff und die zeugende Kraft (beides ist im Apeiron vereint gedacht) dürfen sich nicht erschöpfen. Das Apeiron ist nicht nur qualitativ unbestimmt (ἀόριστον),[6] sondern auch räumlich und zeitlich unbegrenzt.

Es scheint nun, daß Anaximander den Werdeprozeß, wodurch das Endliche aus dem Schoß des Apeiron hervorgeht, aufgefaßt hat als den Vorgang der räumlich-zeitlichen und qualitativen Bestimmung selbst. Er braucht dafür die Ausdrücke: ἐκκρίνεσθαι und ἀποκρίνεσθαι, ein Ausscheiden der Gegensätze aus dem Apeiron.[7] Das Endliche vermochte er nur in Gestalt von Gegensätzen zu denken. Das Apeiron als das wahrhaft Seiende und der Urgrund alles Geschehens, muß natürlich potentiell auch das Endliche und seine Gegensätze in sich bergen, insofern auch ohne das Unbegrenzte das Begrenzte nicht sein könnte. In dem Gedanken, daß alles sinnlich wahrnehmbare Sein sich in Gegensätzen darstellen müsse, ist er der Vorläufer des Heraklit, den er durch diese Lehre entscheidend beeinflußt hat. So muß denn auch das Apeiron sich dergestalt zum Daseienden der Sinnenwelt bestimmen, daß es die Gegensätze der sinnlichen Qualitäten ausscheidet; dieser Vorgang ist aber zugleich die räumlich-zeitliche Individualisierung des Seienden; indem das Apeiron sich selbst begrenzt und scheidet, tritt sein Sein in die bedingte Endlichkeit des Raumes und der Zeit. In ihm selbst also liegt sowohl das bestimmende Prinzip als auch der problematische Stoff; das Gesetz ist demnach noch als sinnliche belebte Kraft (in hylozoistischer Weise) gedacht. So ruht auch hier die Einheit der Welt und die Unendlichkeit des Seins noch nicht eigentlich im Denken,

sondern in einem vom Denken unabhängigen Sein. Hier liegt der Fehler und das Unzureichende der Meinung des Anaximander, sein Dogmatismus offen zutage. Bei einer solchen Auffassung der Welt kann sich der Mensch dauernd nicht beruhigen; denn er verliert sich selbst dabei. Es entsteht nämlich die unlösliche Schwierigkeit, daß das Sein dem Denken unerreichbar, weil seiner Natur nach ihm fremd, in einem transzendenten, dogmatischen An-sich-sein verharrt; oder umgekehrt: das Denken, die Vernunft und also auch der Mensch verliert seine Spontaneität, seine geistige und sittliche Freiheit. Beide Fehler finden sich noch bei Anaximander. Sein Apeiron ist ein vom Denken unabhängig Gesetztes, ein in sich ruhendes Sein; und so also dem Denken unerreichbar. Doch wird dieser Mangel bei ihm einigermaßen dadurch ausgeglichen, daß er sein Sein als grenzenlos und unendlich faßte; davon soll später noch einiges gesagt werden. Schlimmer ist die andere Folge seiner Lehre: daß das Denken, daß auch der Mensch bei ihm recht eigentlich seine Freiheit verliert. Dies ist das Mythologische in seiner Weltauffassung, denn wie alle Dinge bei dem Ausscheiden aus dem Apeiron nach einem ewigen, göttlichen, unabänderlichen Gesetze entstehen, so muß auch der Mensch entstanden sein; so muß er seinem ganzen Dasein nach unter diesem göttlichen Fatum stehen. Wenn die Notwendigkeit des Seins und Werdens derart absolut genommen wird, verliert der einzelne Fall seine Berechtigung und Bedeutung. Die räumlich-zeitliche und qualitative Sonderung erscheint zwar als Folge des Apeiron, also des Gesetzes selbst; aber dieses widerspricht so seiner eigenen Natur. Denn das Gesetz selbst ist ja schon sinnlich gedacht; daher hat das einzelne Individuum kein besonderes Anrecht auf Existenz. Diese erscheint somit als Schuld. Nicht nur ist das Leben des Menschen der Notwendigkeit des alles umfassenden Apeiron rettungslos ausgeliefert, sondern sogar sein Leben selbst, wie die Einzelexistenz jedes Dinges, ist eine Schuld, die im Tode und mit dem Tode gesühnt wird. Davon spricht vernehmlich genug ein uns er-

haltenes Fragment aus der Schrift des Anaximander: „Anfang der Dinge ist das Unendliche. Woraus sie aber geboren werden, dahin versinken sie im Sterben gemäß dem Schicksal. Denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Schuld nach der Ordnung der Zeit." [8]

Ewig und unvergänglich, wie das Apeiron selbst, ist nun auch seine weltbildende und weltzerstörende Kraft, ist der Prozeß des Werdens und Vergehens (κίνησις ἀίδιος, vergl. Hippol. Ref. I. 6, Simpl. Phys. f. 903, Dox. 133). [9] Unendlich viele Welten entsprossen dem Schoß des einen unerschöpflichen Sein, um später durch die Macht der Vernichtung in ihn zurückzukehren. [10] Indem Anaximander den Gedanken der Unendlichkeit in dieser Kühnheit durchdenkt, korrigiert er einigermaßen den Fehler seines Dogmatismus. Denn er ist so wenigstens davor bewahrt, die Welt in ihrer unmittelbaren Gegebenheit als etwas Fertiges, Endgültiges hinzunehmen. Und wenn so, wie Anaximander es tut, ein unendliches Werden objektiv gedacht wird, ist wenigstens die Hoffnung berechtigt, daß auch das Denken und Erkennen nicht verknöchern und versteinern möge. Aber wenn seine Unendlichkeit Welten über Welten umspannt, so ist sie eben doch eine Unendlichkeit im Sein, d. h. eine seiende Unendlichkeit. Diese Unabhängigkeit bleibt der dauernde Mangel. Bei Anaximander ist das Sein unendlich, deswegen kann das Denken unendlich sein; aber die richtige These lautet umgekehrt: das Denken ist unendlich, deswegen auch das Sein. Plato und KANT haben es gezeigt, daß das Sein, in seiner Unendlichkeit genommen, Idee wird: nicht ein fertiges System, sondern eine unendliche Aufgabe des Denkens und Erkennens. Immerhin war das Weltbild gegenüber demjenigen des Thales erstaunlich erweitert und vertieft. Denn es scheint, daß Anaximander nicht nur eine ewige Folge von werdenden und vergehenden Welten im Nacheinander der Zeit, sondern auch eine Unendlichkeit existierender Welten, deren einige werden, die anderen vergehen, angenommen hat. [11] Wie damit zugleich dem ethischen Verlangen Rechnung getragen wird, indem die Vernichtung

durch Rückkehr zum Apeiron als Vergeltung aufgefaßt wird, wurde schon angedeutet. Natürlich, wie die Freiheit des Menschen, so wird auch seine Sittlichkeit in solchen Vorstellungen nicht genügend gesichert. Was bleibt ihm zu erstreben — was zu wünschen — wenn nicht der Tod. Es liegen hier die Keime des Pantheismus, und es verraten sich schon seine Fehler und Schwächen.

Aber kehren wir zur Betrachtung des Weltbildes zurück. Die Entstehung und Zerstörung der Welten ist identisch mit dem Hervortreten der Gegensätze aus dem Einen, Unendlichen und ihrer Rückkehr in dasselbe, d. h. ihrem gegenseitigen Aufheben, und geschieht in rhythmischen Perioden nach dem allwaltenden Gesetz. Zuerst ward der Gegensatz des Warmen und Kalten abgesondert; sie bildeten eine Mischung, als sie zum Dasein kamen, sonderten sich aber durch ihre innere Feindschaft sogleich derart voneinander, daß das Kalte sich in einen feuchten Klumpen zusammenballte, den das Warme in Gestalt einer feurigen Rinde umgab.[12] Unter der Einwirkung der Wärme verdampfte ein Teil der Erdfeuchtigkeit, so bildete sich zwischen dem mittleren Kern und den Feuerregionen die Luftschicht. Vielleicht dachte sich dann Anaximander weiter, daß das Feuchte sich durch den Einfluß der Kälte zur Erde zusammenballte. Ein Rest der ursprünglichen Flüssigkeit blieb auf der Erde zurück; es ist das Meerwasser. Der Erde schrieb Anaximander eine zylinderförmige Gestalt zu und verlegte sie in den Mittelpunkt dieser unserer heutigen Welt. Dort erhält sie sich, wie er sagte, im Gleichgewicht durch den gleichen Abstand von den Grenzen des Weltalls.[13] Von der verdunstenden Erdfeuchtigkeit schlugen große Ströme kalter Luft gegen die umgebenden Feuerwände, wodurch diese zersprangen und zerfurcht wurden in einzelne Ringe, die von der Luft gleichsam eingehüllt wurden. Wenn nun aus der Öffnung der, wenn man so sagen soll: Schläuche, wie aus der Mündung eines Blasebalges Feuer herausschlägt, so erblicken wir diese als Sterne am Himmel. In diesen Feuerkreisen darf man wohl Vorläufer der pythagoräischen Sphären sehen. Die

Luftströmungen bewirken die Drehung, der Feuerkreise, so daß demnach die Öffnung wandert und wir die Sterne an verschiedenen Orten des Himmels erblicken. Ab- und Zunahme des Mondes, sowie Sonnen- und Mondfinsternisse erklärte er dadurch, daß sich die Feuerschlünde in regelmäßigen Perioden verstopfen.[14] Auch über die Entfernung, der Gestirne von der Erde scheint er zuerst nähere Angaben versucht zu haben; die Resultate konnten nur kindlich ausfallen: die Sonne sei am weitesten von uns entfernt, dann komme der Mond, dann die übrigen Sterne.[15]

Auch über die natürliche Entstehung der Organismen, insbesondere des Menschengeschlechts, hat Anaximander bereits nachgedacht, und eine Erklärung im Zusammenhang seiner allgemeinen Prinzipien versucht. Die Tiere sollten in dem ursprünglichen Schlamm entstanden sein, durch das wärmende Licht des Feuers gleichsam ausgebrütet.[16] Die Menschen lebten zuerst als fischartige Wesen, mit einem Schuppenpanzer umgeben im Wasser, bis sie so weit herangereift waren, daß sie sich auf dem Lande selbst ernähren konnten. Dann warfen sie die Fischhülle ab und stiegen ans Land. Man muß das Phantastische einer solchen Vorstellung dem primitiven Wissensstand zugute halten, um dafür um so deutlicher das Verdienst des Anaximander darin zu erkennen, das Problem der Entstehung der Organismen aus dem Bereich des Übernatürlichen und Mythologischen in das der wissenschaftlichen Hypothese übergeführt zu haben. Die Rolle, welche in der Bildung der Welt sowohl wie in der Erklärung der Organismen die Urfeuchtigkeit spielt, verrät vielleicht den Einfluß des Thales auf Anaximander. — Über die Art, wie sich Anaximander den Untergang der entstandenen Welten und die Rückkehr in den Mutterschoß des Apeiron dachte, wissen wir nichts Sicheres. Vielleicht glaubte er, daß die fortdauernde Einwirkung der Wärme schließlich alle Feuchtigkeit der Erde aufsaugt, bei welchem Prozeß sich zugleich die Wärme aufzehrt, so daß sich die Gegensätze gegenseitig aufheben und so zur Rückkehr in das Apeiron reif werden. — Von der Betätigung Anaximan-

ders in der Mathematik ist uns nichts überliefert; er soll einen Stundenzeiger (eine Art primitiver Sonnenuhr) konstruiert, den Gnomon erfunden (wahrscheinlich aber nur aus Ägypten in seine Heimat eingeführt) haben.[17] Endlich wird ihm die Verfertigung einer Erdkarte zugeschrieben.[18]

Blicken wir noch einmal zurück, so ist jedenfalls die bedeutendste Tat Anaximanders, welche ihm immer einen ehrenvollen Platz in der Geschichte menschlichen Denkens sichert, die Konzeption des Begriffes des Apeiron. Man darf dieses nicht mit dem Begriff des Chaos zusammenstellen. Denn das Chaos ist doch, wenn man es paradox ausdrückt, nur das angeschaute Nichts; günstigenfalles aber ein undefinierbares Gemisch aller Stoffe. Das Apeiron dahingegen ist ein ernstes und rechtes Erkenntnisprinzip, ein Begriff, der aus dem Besitz des menschlichen Wissens nicht wieder verschwunden ist; auch die Bestimmung des Unendlichen in seinem Verhältnis zum Endlichen ist wenigstens richtig geahnt. Der Fehler liegt in der Verdinglichung des Unendlichen. Ein fertiges, abgeschlossenes Unendliches ist ein unmöglicher, unfruchtbarer Begriff. Man kann aber nicht sagen, daß der unmittelbare Nachfolger Anaximanders über diesen herausgekommen wäre; er blieb vielmehr hinter ihm zurück.

Anaximenes.[1]

Wenn bei Anaximander die Spuren eines aufkeimenden Idealismus unverkennbar waren, so ist sein Nachfolger und Schüler Anaximenes dagegen ein durchaus empiristischer Kopf. Wir erleben hier im kleinen dasselbe Schauspiel, welches sich später zwischen den größeren Denkern Plato und Aristoteles wiederholt: Der Schüler verwirft zwar nicht einfach die Prinzipien seines Meisters; er eignet sie sich aber selbständig und nach seiner Art an, wobei er sie ins Sinnliche und Empirische verkehrt. So hat denn auch Anaximenes das Apeiron beibehalten, aber er dachte es nicht mehr als einen bestimmungslosen, qualitätslosen Stoff, sondern es ist ihm direkt identisch mit der sinnnlich wahrnehmbaren atmosphärischen Luft.[2]

Dieser also legt er das Prädikat unendlich bei: er sah nicht, wie er dadurch das Unendliche seiner eigentlichen Kraft beraubte. Und der Fortschritt seines Meisters gegenüber Thales ist ihm nicht zum Bewußtsein gekommen. In ihm ist vielmehr das mythologische Bestreben noch stärker, die erklärenden Prinzipien selbst nach Art des sinnlich Wahrnehmbaren zu denken. Denn mochte er immerhin von seinem Prinzip sagen, es sei im normalen Zustande nicht sichtbar und fühlbar,[3] sondern werde erst durch Verdünnung und Verdichtung, Erwärmung und Abkühlung wahrnehmbar, so ist er doch zu seinem Urelement nicht nur durch die sinnliche Beobachtung geführt worden, sondern er dachte es auch als einen empirischen Stoff, eben als die uns umgebende Luft. Anaximander hatte sein Apeiron ersonnen, um der Wahrnehmungswelt Herr zu werden; deswegen hatte er alle Qualitäten derselben sorgfältig von seinem Prinzip ferngehalten. Und er hatte nur darin gefehlt, daß er das Apeiron unabhängig vom Denken setzte, so daß es notwendig wieder eine dinglich stoffliche Natur bekam. In der Qualitätslosigkeit aber lag der Fortschritt zum reinen Denken hin; gerade diesen hebt Anaximenes wieder auf. Er verbirgt sich aber diesen Fehler dadurch, daß er die einzelnen Sinnesempfindungen, die uns durch die Luft vermittelt werden, nur als eine Folge der Verdünnung und Verdichtung der Luft auffaßt (Verdünnung = μάνωσις oder ἀραιόν oder χαλαρόν; Verdichtung = πύκνωσις oder συστελλόμενον). Denn so scheint ja das Sinnliche auch bei ihm erklärt; aber das Zugrundegelegte ist selbst entweder die sinnlich gedachte Luft — oder wir sind wirklich wieder beim Apeiron des Anaximander. Wenn sich die Luft verdichtet, so entsteht nach der Lehre des Anaximenes Kälte, wenn sie sich verdünnt, Feuer.[4] Er begründete dies damit, daß die Luft, wenn wir sie aus offenem Munde blasen, warm, wenn wir sie durch die zusammengepreßten Lippen durchblasen, kalt sei. Die bewegende Kraft also, vermöge deren die Verdünnung und Verdichtung vor sich geht, legt auch er noch in hylozoistischer Weise in sein stoffliches Prinzip hinein. „Sowie unsere Seele, welche aus Luft besteht,

uns zusammenhält, so umspannt Hauch und Luft den ganzen Kosmos",[5] lautet ein Fragment seiner Schrift, das uns erhalten ist. So konnte auch er sein unendliches Prinzip göttlich und beseelt nennen.[6] Dies göttliche Prinzip ist in ewiger Bewegung und so entstehen die einzelnen Erscheinungen aus seinem Schoß. Die verdünnte und erwärmte Luft gibt, wie gesagt, das Feuer; wenn die Luft dichter und kälter wird, entstehen Wind, Nebel, Wasser, Erde und Gestein.[7]

Auch in der Ausbildung des astronomischen Weltbildes des Anaximenes kann man nun wieder eine Abhängigkeit einerseits, andererseits einen Rückschritt gegenüber Anaximander konstatieren. Zuerst habe sich, so lehrt auch Anaximenes, die Erde gebildet, welche als eine flache Scheibe auf der Luft gleichsam schwimmt. Aus den von ihr ausströmenden Dünsten, die sich mehr und mehr verdünnten und also auch erhitzten, entstanden als feurige Gebilde die Gestirne, die von der umgebenden Luft ergriffen und durch deren wirbelförmige Bewegung zusammengeballt und im Weltraum herumgeführt werden.[8] Auch in ihnen ist ein steiniger Kern enthalten, und so gäbe es auch steinartige Gebilde, welche nicht feurig seien und wie die Gestirne durch die Luft geführt würden.[9] Wahrscheinlich nahm er dies letztere an, um mit Hilfe dieser freien Körper die Sonnen- und Mondfinsternisse zu erklären; denn die Finsternisse soll er erklärt haben dadurch, daß sich Fremdkörper zwischen Sonne und Erde schieben. Während aber Anaximander lehrte, die Gestirne bewegten sich (mittels ihrer feurigen Sphären) um die Erde, leugnet dies Anaximenes und sagt: Sie tauchen nicht unter die Erde, sondern bewegen sich seitlich im Kreise, so wie man einen Hut um den Kopf schwingt. Im ganzen nähert sich also das Weltall des Anaximenes wieder merklich demjenigen des Thales, jedoch scheint er dem Anaximander wiederum darin gefolgt zu sein, daß er eine endlose Mehrheit gesetzmäßig entstehender und vergehender Welten annahm; aber die Lehre von der gleichzeitigen Existenz vieler Welten im Raume wird ihm ausdrücklich abgesprochen.[9]

Heraklit.

Die etwas enge und beschränkte Welt des Anaximenes weitet und dehnt sich gewaltig, wenn wir nun in das Gedankenreich Heraklits[1] eintreten. Neue Fragen, neue Gesichtspunkte tauchen auf; und obgleich Heraklit sein Urprinzip noch stofflich gedacht hat, so ist doch ein Fortschritt zu einer geistigen Naturauffassung unverkennbar. Heraklit ist eine durchaus problematische, suchende, werdende Erscheinung im Gebiete der Geschichte der Philosophie; seine Thesen, soweit sie uns erhalten sind,[2] geben mehr Anregungen und Probleme, als Lösungen und dauernde Erkenntnisse. Er ist weder einheitlich in seinem Denken, noch konsequent. Die Keime zum Wahren liegen hier fast unvermittelt neben dem Samen des Irrtums. Die Alten gaben ihm den Beinamen ὁ σκοτεινός, der Dunkele; und auch für uns noch sind seine Worte schwierig zu deuten, was sich zum Teil aus der, natürlich ungewollt dunklen Ausdrucksweise, zum Teil aber auch aus der Ungeklärtheit und Inkohärenz der Gedanken erklärt. Bei ihm meldet sich zuerst das Bedürfnis nach einer Einsicht in die Natur des Erkennens an; natürlich nur leise und von ferne.[3] Gewichtige Ausdrücke, wie der λόγος (Wort, Vernunft, Rede) und das κοινόν oder ξυνόν (das Gemeinsame) treten bei ihm zuerst auf und gewinnen Sinn und Bedeutung. Die Gesamtanschauung ist einer scharfen Beobachtungsgabe und fruchtbaren Einbildungskraft entsprungen; auch die ethische Reflexion vermehrt und vertieft sich. Doch überall sind es widersprechende Gefühle, mit denen er seinen Leser entläßt. Heraklit ist kein geduldiger, exakter Forscher in dem Sinne, daß er seine Resultate durch mühsame Einzelforschung oder logische Deduktion gewänne; er ist wesentlich von ästhetischen und pantheistisch-theologischen Gedanken beherrscht.[4] Und so verschmäht er denn auch alle Buchgelehrsamkeit und alle Vielwisserei (πολυμαθία). Er tadelt deswegen den Hesiod, Pythagoras und Xenophanes: sie wußten viel und hatten doch keine Einsicht.[5] Er will auch nichts von dem „jurare in verba

magistri“ hören[6] und verachtet den Autoritätsglauben. Selbst im Gespräch muß man sich in acht nehmen, daß der Mitunterredner uns nicht mit seinen Theoremen überlistet und gleichsam abschlachtet.[7] Nicht durch Nachbeten fremder Meinungen, sondern durch Selbstdenken gewinnt man Einsicht und Weisheit. Stolz sagt Heraklit von sich: ich habe nicht selbst erforscht.[8]

In der Tat hat er, wir sagten es schon, wohl zuerst von allen griechischen Philosophen[9] der Natur der Erkenntnis nachgesonnen; und sofort auch hat er die philosophische Weltbetrachtung in diesem Punkt über die naive Auffassung erhoben. Er sah sehr gut, daß die Erkenntnis kein einfaches Abbilden einer fertig vorhandenen Welt ist und daß es nicht genügt, einfach Augen und Ohren aufzumachen, um weise und wissend zu werden. Er wußte sich zwar dem Sensualismus, welcher alles Heil von den Sinnen erwartet, noch nicht völlig zu entziehen; aber er tat doch die ersten Schritte zu seiner Überwindung. Geht doch die Kritik der Sinne, wie sie die Sophisten (z. B. Protagoras) und Skeptiker (Sextus u. a.) später ausübten, im letzten Grunde auf Heraklit zurück. Ja, Heraklit ruft bereits die Seele, die Vernunft herbei und appelliert an die Spontaneität des Menschen in der Erkenntnis. „Schlechte Zeugen sind Augen und Ohren für die Menschen, wenn sie Barbarenseelen haben.“[10] Das Zeugnis der Sinne wird also zwar nicht schlechtweg verworfen; sie, die Sinne, sind es im letzten Grunde doch, welche die Erkenntnis geben.[11] Aber sie können uns auch täuschen und betrügen,[12] wenn wir nicht mit Hilfe der Vernunft zu wählen und zu sichten verstehen und das Gegebene zu verbinden und zu deuten wissen. So ist freilich die Selbsttätigkeit des Subjektes in der Wahrnehmung noch untergeordneter Natur; das eigentliche Wissen vom Seienden kommt von den Sinnen. „Würden alle Dinge zu Rauch, so könnte man sie nur mit der Nase unterscheiden.“[13] Aber was ist denn das Seiende, welches uns im Wissen durch die Sinne eröffnet wird? Wenn wir diese Frage stellen, so kommt der Logos wieder zu Ehren: denn es ist eben doch das Ver-

nünftige, der Logos, in dem durch die Sinne vermittelten Gegebenen, welches nach Heraklit mit Recht für seiend gehalten wird. Durch die Sinne und die Atmung nämlich stehen wir mit der Weltvernunft, dem göttlichen Logos, von dem sogleich noch ausführlicher gesprochen werden muß, in Zusammenhang.[14] Im Schlaf, wo die Sinne gegen die Außenwelt sich schließen, ist die Vernunft der Seele auf sich selbst angewiesen und der Zusammenhang mit der Außenwelt nur noch lose durch die Atmung aufrechterhalten; daher haben wir im Wachen eine gemeinsame Welt, im Schlaf aber jeder seine besondere. Wir sehen, die vernünftige Seele muß in der Wahrnehmung sich selbst wiederfinden; deswegen bedarf es ihrer Tätigkeit und Anstrengung. Es ist wahr, die Sinne geben die Erkenntnis; aber sie geben uns damit nichts Fremdes, Heterogenes; sondern Geist, Vernunft, Logos. Dieser selbst ist nun freilich bei Heraklit noch sinnlich materiell gedacht, wie wir noch sehen werden, als Feuer, als feurige Luft; und deswegen kann auch das sinnliche Empfinden noch so hoch von ihm eingeschätzt werden. In der Sinnesempfindung liegt eben noch der wichtigste Teil des Seelenlebens. Insofern also ist Heraklit selbst noch Sensualist. Aber das Sinnliche ist doch eben das Bild, unter dem das Geistige, die Vernunft, aufgefaßt wird; und bereits ist sie nicht mehr bloß empfangend, passiv und leidend. Der subjektive Logos, die Seele, muß doch den objektiven Logos in den Sinnesdaten deutend erkennen. Es finden sich aber noch weitere Belege dafür, daß Heraklit den völlig naiven Sensualismus verlassen hat. Die Identität der Seele des Menschen mit dem göttlichen Weltlogos ist eine erste, schwache Ahnung der Identität des Denkens und Seins, die völlig klar erkannt und ausgesprochen zu haben erst das Verdienst des Parmenides und der Eleaten ist. Wichtig ist aber, daß Heraklit die Vernünftigkeit der Seele geradezu von ihrem jeweiligen Zusammenhang mit der göttlichen Vernunft abhängen läßt. Von hier aus versteht sich am leichtesten seine Lehre vom Gemeinsamen (κοινόν oder ξυνόν). Der objektive Logos, die göttliche

Weltvernunft, welche mit dem Feuer identisch sein soll, ist zugleich der Stoff und das Prinzip aller Dinge.

Man kann sich nun Heraklits Meinung so klar machen, daß, je intensiver und zugleich reiner dieses Prinzip irgendwo auftritt, desto vernünftiger es auch erscheint. Daher muß die menschliche Seele, wenn sie sich gegen die Weltvernunft verschließt, notwendig der Vernunft und Wahrheit fernerstehen; je mehr sie sich aber derselben hingibt (d. h. je genauer der Mensch mit Hilfe der Sinne die objektive Natur erforscht), desto vernünftiger wird sie, desto reicher an Einsicht. Der göttliche Logos ist daher das allen Gemeinsame nicht nur deswegen, weil aus ihm die Seelen hervorgegangen sind und bestehen, sondern auch weil er objektiv allen täglich und stündlich zugänglich ist. Heraklit weist immer wieder auf dieses Gemeinsame hin, das der wahrhaft Weise zu erfassen bestrebt ist; aber die Menge ist taub dagegen und lebt, als ob in der Absonderung das Heil läge und als ob jeder um so weiser wäre, je mehr er sich isoliert. Gleich der erste Satz seines Werkes tadelt heftig die unverständige Masse: „Für den Logos, obgleich er ewig ist, haben die Menschen kein Verständnis, weder ehe sie von ihm gehört haben, noch hinterher. Alles geschieht nach dem Logos, und doch gebärden sie sich wie die Unerfahrenen, so oft sie sich versuchen in solchen Worten und Werken, wie ich sie künde, ein jegliches nach seiner Natur auslegend und deutend, wie sich's damit verhält. Die anderen Menschen wissen freilich nicht, was sie im Wachen tun, wie sie ja auch vergessen, was sie im Schlaf tun.“ *15* Die tiefsten und fruchtbarsten Gedanken liegen in dieser Lehre vom Logos unentwickelt, aber auch noch so ungeklärt und mit Irrtum vermischt, daß es sich wohl begreift, wie auch mancherlei Abwege der philosophierenden Vernunft hier ihren Ursprung finden. Die Überschätzung der sinnlichen Wahrnehmung hindert doch nicht, wie wir gesehen haben, daß die richtige Konsequenz des Systems zu einer tieferen Würdigung des Denkens und der Seele führt. „Gemeinsam ist allen das Denken“ *16* und „das Denken ist der größte Vorzug, und die Weisheit

besteht darin, die Wahrheit zu sagen, und nach der Natur zu handeln, auf sie hinhörend."[17] In der Natur im göttlichen Logos, wie er ihr durch die Sinne zugeführt wird, wenn diese auf sie hinhören, findet die Seele ihre eigene Substanz, ihr eigenes Wesen wieder; es ist so gemeint, wenn Heraklit von der Seele sagt: „Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden und ob du jegliche Straße abschrittest, so tiefen Grund hat sie."[18]

Ist doch die Seele unendlich und unerschöpflich wie der Logos, in dem sie sich wiederfindet! „Der Seele ist der Logos eigen, der sich selbst vermehrt."[19] Wollten nur die Menschen von ihrem besten Teil, von ihrer Vernunft, den richtigen Gebrauch machen: „Allen Menschen ist es gegeben, sich selbst zu erkennen und weise zu sein".[20] Man sieht, wie hier recht eigentlich die Selbsterkenntnis auf das Denken, welches ja aber gerade als ein „Auf die Natur hinhören" geschildert war, zurückgeführt wird. Demnach, wenn der Mensch nur die Natur erkennt, erkennt er sein eigenes Wesen! Nahe genug liegt hier die Umkehrung: die Natur aus der Vernunft des Menschen zu erkennen! Und so wäre dieser Sensualist dem Idealismus so nahe als möglich gekommen! Wir werden freilich sehen, wie sich das Bild zu Ungunsten Heraklits ändert, wenn wir uns die Frage vorlegen, worin denn die Natur des Logos näher bestehe, und auch, wenn wir daran denken, daß ja doch das Erkennen im wesentlichen noch ein „Gegebenwerden von außen" bedeutet. Vorher müssen noch einige Gedanken erwähnt werden, die in der Lehre vom Gemeinsamen und vom Logos wenigstens schon angedeutet sind.[21] Man kann nämlich nicht verkennen, daß hier die ersten Spuren einer Einsicht in das Wesen des Begriffes vorliegen. „Eins ist die Weisheit (σοφόν), die Vernunft zu erkennen, welche alles und jedes zu lenken weiß", und „wenn ihr nicht mich, sondern den Logos vernehmt, ist es weise zuzugestehen, daß alles eins ist," sagt Heraklit. Freilich sind diese Sätze wohl zunächst physikalisch-objektiv zu verstehen, und wir werden in diesem Zusammenhange auf sie zurückzukommen

haben. Da aber der subjektive Logos mit dem objektiven Wesen eins ist, so sieht man doch, daß hier seine Natur um zwei wichtige Prädikate vermehrt wird. Es wird nämlich betont, daß erstens der Logos immer einer ist; und daß er zweitens das All lenkt, worin man schon unschwer den Gedanken des Gesetzes erkennt, den Heraklit in anderer Beziehung auch oft betont. So hätten wir hier wirklich schon die zwei Momente, welche den Begriff logisch charakterisieren: Einheit und Gesetzmäßigkeit. Der Begriff, im Gegensatz zur Vorstellung, ist immer derselbe und eben deswegen allen „gemeinsam". Die Vorstellung, als ein psychischer Vorgang betrachtet, dagegen ist so verschieden, als die Subjekte sind, welche sie haben. Ob ich den Gedanken $2 \cdot 2 = 4$ deutsch oder französisch denke; ob ich ihn denke, oder ein anderer; ob ich ihn heute oder morgen denke, einmal oder öfter: es bleibt immer derselbe, eine begriffliche Inhalt. Die Art aber, wie er gedacht (besser: vorgestellt) wird, ist mannigfach verschieden. Freilich dürfen wir natürlich eine so weitgehende Überlegung dem Heraklit noch nicht zuschreiben; aber ungeklärt und gleichsam embryonisch ist sie doch in seinen Aussprüchen enthalten. Ebenso das Moment des Gesetzlichen. Die Eleaten und Demokrit haben in dieser Richtung weitergearbeitet, Sokrates und Plato aber vollendet. Der Gedanke der Einheit und des Gesetzes ist hier bei Heraklit noch stofflich sinnlich und auf die Absolutheit des Universums bezogen gedacht. Es tritt noch nicht der intimere Zusammenhang zwischen Denken und Sein heraus, dessen Erkenntnis die Vorbedingung war zum genauen Verständnis des Begriffes. Die erzeugende Kraft des Denkens ist noch nicht erkannt. Der ganze Dogmatismus und zugleich der tiefste innere Widerspruch in seiner Anschauung von dem Zustandekommen des Wissen, liegt in dem Gegebensein der Wahrheit durch die Sinne, wobei dann doch wieder die Vernunft erst im Denken die Entscheidung über die Wahrheit des Gegebenen hat.

Außer den bereits erwähnten waren aber noch andere Ansätze

in seiner Philosophie, welche bei richtiger Fortentwicklung über den Dogmatismus hinausführen mußten. Wem einmal auch nur von ferne die Schwierigkeiten zum Bewußtsein gekommen sind, die in dem Begriff der Erkenntnis liegen, der kann das Erkennen nicht mehr als einen mühelosen Vorgang, gleichsam ein Naturereignis wie andere, hinnehmen; die Absolutheit und Selbständigkeit der Natur selbst gerät ins Schwanken, denn die Wahrheit ist nicht wie eine Blume, die man mit leichter Mühe am Wege pflückt, sondern wie das entfernte Ziel einer beschwerlichen Reise. So auch bei Heraklit. Die Vernunft der Natur ist nicht jedem Auge sichtbar: Die Natur liebt es, sich zu verstecken;[22] und der göttliche Logos ist schwer zu erkennen.[23]

„Wenn er's nicht erhofft, wird er das Unerhoffte nicht finden; denn unerforschlich ist's und unzugänglich." Es liegt hier freilich noch ein ethisches Moment vor, das Vertrauen auf das Göttliche; aber davon sehen wir hier noch ab. Nur von der Einsicht aus, daß die Erkenntnis der Vernunft ein Problem, nicht eine Selbstverständlichkeit ist, läßt sich das Wort des Heraklit verstehen: „Keiner von allen, deren Reden ich vernommen, gelangte dazu, zu erkennen, daß die Wahrheit etwas von allem Abgesondertes ist",[24] nämlich, so dürfen wir hinzufügen, keiner von der alltäglichen Menge. So wird hier schließlich doch wieder die Vernunft, die Seele, für die Wahrheit verantwortlich gemacht; wer auf diesem Wege fortschritt, der konnte zur platonischen Idee kommen. Aber freilich Heraklit selbst ist noch weit, weit davon entfernt. Denn eine unendliche Aufgabe, ein unendlich fernes Ziel ist ihm das letzte Wissen nicht. Im Gegenteil haben wir die verschiedenen Berichte darüber, wie er sich seines Wissens gerühmt und im Besitz der alleinigen Wahrheit zu sein geglaubt hat.[25] Als Jüngling soll er gesagt haben, daß er nichts wisse, als gereifter Mann aber, er verstehe alles. Natürlich meinte er nicht, jedes Rätsel gelöst, wohl aber den Urgrund der Dinge, das „Ding an sich", erkannt zu haben. Und darin äußert sich nun wieder sein Dogmatismus.

Fragen wir ihn nun, was ihm denn der Logos offenbart und worin er die Weltvernunft erkannt hat, so antwortet er uns mit seiner Lehre vom beständigen Wandel und Wechsel aller Dinge. Aus den uns erhaltenen Fragmenten seiner Schrift, aus den Berichten der zuverlässigsten Zeugen geht so viel mit Sicherheit hervor, daß er in den Mittelpunkt seiner Anschauungen den Satz stellte: „Alles fließt und nichts beharrt.“ [26] Er vergleicht gern das Weltgeschehen mit dem Zuströmen und Abströmen des Wassers in einem Strome: Man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen, denn mittlerweile ist neues Wasser zugeflossen, und es ist nicht mehr derselbe Fluß. Hier sehen wir auch, warum es der vorsichtigen Prüfung des von den Sinnen „Gegebenen“ bedarf: Sie zeigen uns manches in Ruhe, manches nicht; in Wahrheit ist aber alles und jedes in Bewegung (Aristot. Phys. VIII, 3). Es ist leicht möglich, daß Heraklit zu seiner Lehre vom Werden und der Veränderung als dem eigentlichen Weltgesetz durch die Beobachtung der organischen Natur, besonders des Stoffwechsels der Organismen, gekommen ist. [27]

Schon der Wechsel der Vegetation, Werden und Vergehen im Pflanzen- und Tierreich, Blühen und Welken, Zeugung und Tod konnten den ersten Anlaß zu seiner mehr ästhetischen als logischen Konzeption geben: „Geburt und Grab ein ewiges Meer!“ und:

„Gleichwie die Blätter im Walde, so sind die Geschlechter der Menschen;
Blätter verweht zur Erde der Wind und andere treibt dann
Wieder der knospende Wald, wenn neuauflebet der Frühling:
So der Menschen Geschlecht, dies wächst und jenes verschwindet.“ [28]

Von dem Wandel aller Dinge wurde Heraklit so ergriffen, daß er in diesem Werden selbst geradezu die Substanz des Seins erblickte. Es ist Trug und Sinnestäuschung, wenn wir irgendwo Ruhe zu bemerken glauben: kein Stillstand, kein Beharren im weiten Weltall! „Auch der Gerstentrank zersetzt sich, wenn man ihn nicht umrührt“. [29] Der Wechsel ist also nicht nur die Substanz, sondern auch das gute Geschick, das Glück der Welt.

Man darf aber nicht erwarten, daß Heraklit den Begriff des Werdens selbst schon abstrakt erfaßt hätte; wie er von der sinnlichen Beobachtung zu jenem Gedanken geführt wurde, so hat er ihn auch nur in konkret sinnlicher Gestalt zu begreifen vermocht. Er trennte noch nicht das bewegende Prinzip von der Substanz der Veränderung; sondern in durchaus hylozoistischer Weise dachte er beide vereint.[30] So wie Thales das Wasser, Anaximenes die Luft, so machte Heraklit das Feuer zum Weltprinzip. Es ist ihm identisch mit dem Logos und zugleich das anschaulich vorgestellte Gesetz, auch die Substanz der Veränderung. „Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immer da und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer; sein Erglimmen und sein Erlöschen sind ihre Maße."[31] Schon der Ausdruck „ewiglebendig" (ἀείζωον) läßt uns den Hylozoisten erkennen. Er läßt uns aber auch merken, daß das Feuer hier weder unmittelbar völlig identisch ist mit dem sichtbaren und fühlbaren Feuer,[32] noch auch als rein körperloses Wesen und abstrakter Prozeß zu fassen ist, wie das z. B. LASSALLE tut. Das erscheinende sichtbare Feuer ist nur eine Existenzform des Weltstoffes. Aber es ist durchaus immer sinnlich-körperlich vorhanden, und seine Wandlungen, die es sowohl bewirkt als auch erleidet, sind qualitativer Natur, nicht mechanische Bewegungsvorgänge. Dies geht deutlich aus dem Spruch hervor: „Umsatz findet wechselweise statt, des Alls gegen das Feuer und des Feuers gegen das All, wie des Goldes gegen Waren und der Waren gegen Gold."[33] Wenn Heraklit einmal im Wechsel das Sein fand, so konnte freilich keine Erscheinung der Körperwelt als so geeignet zum Repräsentanten seines Gedankens gelten wie das Feuer, von dem HEGEL sagt, es sei „die physikalische Zeit, diese absolute Unruhe, dies absolute Auflösen von Bestehen: das Verzehren von anderen, aber auch seiner selbst".[34] Indem wir nun so erkennen, wie Heraklit den Logos als ein körperliches oder, um nicht zu viel zu sagen, ein sinnliches Etwas, als Weltfeuer[35] dachte, sehen wir freilich, wie weit

er noch vom Idealismus entfernt, wie sehr er noch in einem fehlerhaften Sensualismus befangen war; er ist in dieser Hinsicht dem Anaximenes verwandt, ein hylozoistischer oder pantheistischer Denker. Denn das ewige Feuer ist zugleich das Göttliche und der lebenschaffende, alles durchdringende, warme Hauch: So knüpft hier Heraklit unmittelbar an altertümliche Vorstellungen über den warmen Lufthauch (πρηστήρ) als allverbreitetes Prinzip des Lebens an; auch „die Lebenswärme organischer Wesen schien auf das Feuer hinzuweisen".[36] Mit den verschiedensten Namen benennt er seine göttliche Substanz: bald als Blitzstrahl (κεραυνός),[37] bald als Ζεὺς αἴθριος, Zeus im Äther;[38] dann wieder: Anathymiasis[39] (etwa: Verdunstung, von θυμιάω = ich lasse etwas in Rauch aufgehen) usf.; wobei wir die Ausdrücke noch beiseite lassen, welche den Gesetzescharakter des Geschehens und seine Notwendigkeit andeuten sollen.

Die qualitative Verwandlung nun dieses Feuer- und Lichtstoffes ergibt das Weltgeschehen und die Geburt der Einzelwesen. Wir haben schon einen dahingehenden Ausspruch Heraklits kennen gelernt. Obgleich es sich in alles verwandelt, bleibt es doch das eine selbige göttliche Wesen: „Gott ist Tag, Nacht, Winter, Sommer, Krieg, Frieden, Überfluß und Hunger. Er wandelt sich, aber wie die Luft, die, wenn sie mit Räucherwerk vermischt wird, nach eines jeglichen Wohlgefallen so oder so benannt wird."[40] Wenn nämlich Räucherwerk der Luft beigemischt ist, wie z. B. Myrrhen, so sagt man nicht, man rieche Luft, sondern Myrrhen usw. Es ist hier offenbar noch so ein letzter Rest von Anaximanders Apeiron bestehen geblieben; an sich zwar als warm und leuchtend bestimmt, kann der Urstoff doch seine Qualität ändern, ist also beliebig und unendlich bestimmbar. In dem angeführten Fragment ist ferner die Art schon zu erkennen, wie nach Heraklit die Verwandlung des Feuers näher vor sich geht; nämlich in Gegensätzen. Hier ist nun der Einfluß des Anaximander ganz deutlich zu erkennen, denn das war ja ein Grundgedanke dieses Philosophen, daß alles Werden

ein Selbstbestimmen des Apeiron in Gegensätzen sei. Freilich bildet Heraklit diese Anschauung insofern um, als bei ihm nicht mehr diese Entzweiung wie eine Verschuldung und ein Abfall vom wahren Sein Gottes erscheint, wie dies bei Anaximander der Fall war, sondern gerade als das Gute und Wertvolle in der Welt; dennoch behält auch Heraklit wiederum den Gedanken einer höheren Einheit und Harmonie bei, welche freilich von ihm geradezu als Produkt oder Substanz des gegensätzlichen Verhaltens aufgefaßt wird.[41] Wir sahen, wie Heraklit das Sein in Werden auflöst; dieser Begriff aber, wenn streng durchdacht, ist selbst ein lebendiger Widerspruch. Er vereinigt (nach HEGELS Wort) Sein und Nichtsein, insofern alles, was wird, noch nicht ist, dennoch aber ist, weil doch etwas wird. So konnte der Gegensatz und selbst der kontradiktorische Widerspruch, die natürlich für ein logisch geschultes Denken durchaus nicht identisch sind, leicht als etwas der Wahrheit und dem Sein Innewohnendes erscheinen oder gar als ihre Voraussetzung. Heraklit hat natürlich noch nicht geschieden zwischen dem Gegensatz und dem Widerspruch; eben deswegen findet sich aber in seinen Aussprüchen auch ganz naiv das Widersprechende in eins gesetzt, und insofern ist des Aristoteles Tadel, Heraklit habe den Satz des Widerspruchs geleugnet, sachlich nicht unberechtigt. Nur daß Heraklit eben sich dieses Satzes als eines Denkgesetzes überhaupt noch nicht abstrakt bewußt war.[42] So ist es auch kein Zufall, das HEGEL von Heraklit sagen konnte: „Es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen."[43] In naiv sensualistischer Form liegt, bei allem Fehlerhaften der Fassung, doch in Heraklits Prinzip vom Werden eine Ahnung des Problems vom Ursprung. Woher das Sein? Es kann nicht aus sich selbst sein; so wird man zum Nichtsein getrieben. Aber dieses Nichtsein nahm er noch nicht im Sinne Demokrits als ein gedankliches μὴ ὄν, sondern wiederum als ein anderes sinnliches, als ein entgegengesetztes Sein, ja als widerstrebend, widersprechend; und das Problem des Ursprungs wird ganz

verwischt, wenn er dann diese Widersprüche durch den Machtspruch der Identität aufheben will. „Gut und schlecht ist eins...,[44]" so auch wahr und falsch.[45] Zahlreiche Aussprüche sind uns erhalten, in denen dieser Gedanke in stets neuen Wendungen zum Ausdruck kommt. „Das Meerwasser ist das Reinste und Scheußlichste: für Fische trinkbar und Leben erhaltend, für Menschen untrinkbar und tödlich." [46] „Es ist immer ein und dasselbe, was in uns wohnt: Lebendes und Totes und das Wache und das Schlafende und jung und alt. Wenn es umschlägt, ist dieses jenes, und wiederum jenes, wenn es umschlägt, dieses." [47] Besonders treffend ist der Vergleich: „Beim Kreisumfang ist Anfang und Ende dasselbe." Es ist wohl zu sehen, daß Heraklit hier der Einsicht von der Relativität aller Erkenntnis auf der Spur ist; einige Male ist ja deutlich ausgesprochen, was auch Hamlet sagt: An sich ist nichts weder gut noch böse, das Denken macht es erst dazu. Aber der fruchtbare Gedanke ist hier noch dogmatisch versteinert: Die Gegensätze, welche sich bei verschiedener Wahl des Gesichtspunktes ergeben, werden noch absolut gesetzt, und so kommt dann ein „vollkommener Widerspruch" heraus. Das Werden selbst denkt Heraklit in der Form der Gegensätze. So kann ihm der Streit und der Krieg recht eigentlich als charakteristisch für die wahre Wesenheit der Welt gelten; und wenn uns früher der Logos als das Gemeinsame bezeichnet wurde, so hören wir nunmehr: „Man soll aber wissen, daß der Krieg das Gemeinsame ist und das Recht der Streit, und daß alles durch Streit und Notwendigkeit zum Leben kommt." [48]

Wenn nun, wie schon gesagt, bei Anaximander die Entzweiung und der Streit als Schuld empfunden wurden, die jedes Geschöpf mit der Vernichtung seiner Existenz bezahlen muß, so ist für Heraklit das Vorhandensein des Krieges und des Gegensatzes geradezu die Voraussetzung der glücklichsten Harmonie.[49] „Das Auseinanderstrebende vereinigt sich, und aus den Gegensätzen entsteht die schönste Vereinigung...." [50] An dem Beispiel des Bogens und der Leier sucht er dies

klarzumachen. Man hat diesen Vergleich verschieden aufgefaßt: Am einfachsten scheint es, daran zu denken, wie gerade die Stärke, mit der die Arme des Bogens und der Leier voneinanderstreben, der vereinigenden Sehne, respektive Saite, ihre Kraft oder ihren Ton bestimmt. Auch scheint Heraklit seine Lehre durch viele Beobachtungen aus der Natur und der Kunst gestützt zu haben. Die Zeugung und das Leben in der Natur beruht auf dem Gegensatz der Geschlechter; die Tonkunst bringt die Harmonie der Töne durch deren Gegensatz, die Malerei durch den Gegensatz der Farben, die sie mischt, hervor. Selbst die Sprache mischt tonlose und tönende Laute, um die Worte zu bilden.[51] Es ist somit das göttliche Feuer nicht nur Krieg und Streit, sondern infolgedessen und zugleich auch glückliche Harmonie. In ihm, dem Logos, verschwinden die Gegensätze. „Hier sind Verbindungen: Ganzes und Nichtganzes, Eintracht und Zwietracht, Zusammenklang und Mißklang; und aus allem wird eins und aus dem Einen wird alles.“ Wichtig ist, wie hier die Harmonie wieder auf den göttlichen Logos, auf das Eine, das alles aus sich gebiert, bezogen wird. Gegensätze, die eine innere Einheit verbindet oder die zu einer Einheit zusammenstreben, können nicht als logische Widersprüche gedacht sein; vielmehr drücken sie nur den Begriff des Unterschiedenen, des Einen zum Anderen, aus. Wenn wir uns ferner erinnern, daß ja auch diese Einheit, diese Harmonie dem Werden, dem Geschehen innewohnt, so kann man wohl in dem Begriff der Harmonie den fruchtbringenden und wichtigen Gesichtspunkt der Kontinuität des Seienden keimhaft erkennen. Soll das Eine aus dem Anderen entstehen können, so muß es ihm innerlich verwandt sein; es muß in dem Werden ein einigendes Gesetz liegen. Dies ist aber eben das Wesen der Kontinuität. Man darf vielleicht daran erinnern, wie auch bei LEIBNIZ, dem Entdecker der lex continuitatis, der Begriff der Harmonie eine zentrale Stellung einnimmt. Übrigens ist die Harmonie, nach Heraklit, nicht ohne weiteres dem Sinne des Menschen offenbar. Wir sahen schon, wie es der Anstrengung bedarf, um den Logos

in der Natur zu erkennen. So ist, was die Menge als Harmonie preist, nicht des Beachtens wert. Täuschen doch die Sinne die Barbarenseele, indem sie ihnen eine scheinbare Ruhe vorspiegeln. Wer noch nicht mit Hilfe seiner subjektiven Vernunft und durch die Kraft des Denkens zum Erfassen des objektiven Logos, als einer Harmonie des Werdens, gelangt ist, der kennt die rechte Harmonie nicht: „Verborgene Harmonie ist besser als offenbare."[52] Der Gedanke der Kontinuität ist hier aber freilich noch recht äußerlich begriffen. Denn was hilft es im Grunde, die Harmonie als unsichtbar zu bezeichnen, wenn sie die sichtbaren Gegensätze zur Voraussetzung hat! Sie liegt doch schließlich im Sinnlichen, wenn sie auch profanen Augen unerkennbar ist. Heraklit ist eben doch noch weit von der Identität von Denken und Sein entfernt.

Seine sinnlich naive Auffassung des Geschehens hat auch den Begriff der Veränderung nicht zur Klarheit kommen lassen. Nicht Heraklit, sondern erst Demokrit hat das Mittel an die Hand gegeben, die Veränderung in der Welt wissenschaftlich denkend zu begreifen; dies Mittel heißt: Bewegung. Heraklits Veränderung ist „absolutes Werden". Natürlich hat Heraklit die letzten Konsequenzen seiner Lehre noch nicht gezogen, wohl aber seine Schüler. Aber die Kritik Platos im Kratylos[53] trifft im Grunde doch auch Heraklit. Bei diesem letzteren fehlt ganz der fundamentale Begriff der Beharrung, der Substanz. Ohne diesen ist aber Erkenntnis und somit auch das Sein unmöglich. Versucht der Geist irgend etwas „in dauernden Gedanken zu befestigen", so ist es schon zerflossen; deswegen haben auch die Schüler des Heraklit sein Beispiel vom Fluß noch überboten, indem sie leugneten, daß man auch nur einmal in denselben Fluß steigen könne. Denn während man hereinsteigt, ändert er sich. So führt denn auch von Heraklit aus ein Weg zur Sophistik und Skepsis.

Wie sieht es nun in Heraklits Welt aus? Und wie ist sie entstanden? Zuerst verwandelt sich das Weltfeuer in Meerwasser;[54] und so hätten wir hier die ursprünglichen Gegen-

sätze Feuer (Wärme), Wasser (Kälte). Sogleich beginnt dann auch eine doppelte Entwickelung, dem Gesetz des Gegensatzes entsprechend, nämlich: Einerseits ist dem flüssigen Wasser die feste Erde entgegengesetzt, andererseits aber auch der warme Feuerhauch. So verwandelt sich demnach das Wasser sofort teils in Erde, teils in Gluthauch. Jedoch darf natürlich der Logos weder als Erde noch als Gluthauch ruhig verharren, sondern die qualitative Bewegung kehrt sich nun um: Die Erde wird wieder Wasser, ebenso der Gluthauch. Wir haben demnach in der bestehenden Welt zwei Entwicklungsreihen, die einander entgegengesetzt sind:[55]

Feuer — Wasser — Erde
Erde — Wasser — Feuer.

Die erste Reihe bezeichnet Heraklit als den Weg nach unten, die zweite als den Weg nach oben. Da nun beide Richtungen nur Verwandlungsformen desselben Logos sind, und gemäß der Lehre von der Einheit und Harmonie der Gegensätze, erklärt Heraklit: Der Weg nach oben und nach unten ist derselbe.[56] Man muß sich denken, daß jedes Ding in jedem Augenblick völlig neu ist; daß wir dennoch den Schein des Beharrens wahrnehmen, liegt daran, daß mit der qualitativen eine Ortsveränderung verbunden ist. Die fortgerissenen Teilchen jedes Dinges, indem sie sich qualitativ verändern, wechseln auch ihre Stelle. Fliegt ein Teilchen eines aus Erde bestehenden Gegenstandes, indem und weil es sich in Wasserdunst verwandelt hat, nach oben, so kommt in demselben Momente ein Teilchen von oben, das vorher Wasser war und nun Erde wird, an seine Stelle.[57] Doch darf man sich diese Entsprechung nicht allzu genau denken, denn sonst käme uns ja gar kein Wandel und keine Veränderung in der sinnlichen Wahrnehmung zum Bewußtsein. Tatsächlich hat Heraklit z. B. ein wechselndes Überwiegen des Feurigen und Feuchten in der Welt angenommen, um daraus die Entstehung der Jahreszeiten zu erklären.[58]

Über das astronomische Weltbild des Heraklit sind wir schlecht unterrichtet. Doch scheint er sich, nach den Aus-

sprüchen über den Weg nach oben und unten zu urteilen, die Welt räumlich begrenzt gedacht zu haben. Einzelheiten sind uns bekannt über seine Meinung von der Natur der Sonne. Er soll von ihr gesagt haben, sie sei nicht größer, als sie uns erscheine, oder gar nur einen menschlichen Fuß breit.[59] Natürlich ist auch sie kein ruhendes Gebilde, sondern dem Fluß der Dinge unterworfen. Sie besteht im wesentlichen aus feurigen Dünsten, die in einem Nachen am Himmel hinziehen.[60] Die Dünste aber müssen sich in Wasser verwandeln und wieder erneuern, so daß die Sonne alle Tage neu ist.[61] Während der Nacht, wenn alles Sonnenfeuer in Wasser verwandelt ist, geht die leere Nachenhülse unter der Erde her nach Osten, wo sie dann am anderen Morgen sich neu mit brennenden Dünsten füllt. — Was sonst Astronomisches überliefert ist, ist kaum der Erwähnung wert.

Wie nun die Welt aus dem Feuer entstanden ist, wird sie auch dereinst in dasselbe zurückkehren; und diese Weltbildung und Zerstörung wiederholt sich in periodischem Wechsel.[62] Es wird nämlich ein Zeitpunkt eintreten, wo alles wieder Wasser geworden ist.[63] Man darf wohl an eine allgemeine Sintflut denken, die der Logos geschickt hat. Dann dampft das Wasser wieder auf und kehrt in das Urfeuer zurück, und der Prozeß beginnt von neuem. Den Zustand der Weltbildung bezeichnet Heraklit als Krieg und Bedürftigkeit, den der Rückkehr in den Schoß alles Seins als Frieden und Eintracht. Man erkennt gleich in alledem den Einfluß des Anaximander wieder. Das Wiederaufgehen der Dinge im Logos wird auch als ein Gericht aufgefaßt, so daß sogar eine Spur jenes Grundgedankens des Anaximander festgehalten ist, daß der Abfall vom Apeiron eigentlich eine Sünde sei. Aber der ganze Vorgang, das ewige Werden und Vergehen in seiner göttlichen Allheit und Ganzheit, kennt den Begriff der Sünde und des Übels nicht: Es ist glückliche Harmonie; denn die Gegensätze verschwinden, wenn man auf das allwaltende Gesetz sieht. Stets sich erneuernd und stets sich zerstörend, in unerschöpflicher Kraft, herrscht das Göttliche, und das, was

uns ein Schrecknis scheint: Der Wechsel von Sein und Untergang, ist dem Logos, dem ewig jugendfrischen Kind, wie ein Brettspiel, eine sinnvolle Lust.[64] Aber nicht, als ob er willkürlich schaltete und waltete, sondern vernünftig und planvoll; wenn auch nicht im Sinne einer Vorsehung, so doch als notwendiges Schicksal und unerschütterliches Gesetz. Verschieden sind die Ausdrücke, durch welche Heraklit die Unverbrüchlichkeit des Weltgeschehens bezeichnet. Er sieht im Logos das Verhängnis (εἱμαρμένη)[65] und die Notwendigkeit (ἀνάγκη), die göttliche Gerechtigkeit (δίκη)[66] und die regierende Ewigkeit (αἰών). Wir bemerken schon an diesen Bezeichnungen, daß die Gesetzmäßigkeit der Welt vornehmlich im Sinne einer ethisch-ästhetischen Ordnung der Natur gedacht ist, weniger im Interesse der theoretischen Erkenntnis.

Denn der Gedanke des göttlichen Logos und das Gesetz der Gegensätze spielt natürlich auch bei Heraklits ethisch-religiöser Weltbetrachtung eine große Rolle. Er ist, kann man sagen, der eigentliche Urheber der Theodicee. Dieselben Überlegungen zur Rechtfertigung des Übels, des physischen wie des moralischen, welche wir später bei THOMAS V. AQUINO und noch bei LEIBNIZ wiederfinden, sind schon in Heraklits Fragmenten zu finden. Es sind vornehmlich zwei Gesichtspunkte, aus denen er das Schlechte und Unangenehme in der Welt zu verteidigen unternimmt: Erstens durch den Gedanken, daß das Böse die notwendige Folie des Guten sei, damit dieses um so heller strahle, und zweitens, daß das, was uns von unserem engen menschlichen Standpunkt, der immer nur das Einzelne und die Teile, nie das Ganze überblickt, schlecht erscheint und überflüssig, sich als gut und notwendig herausstellt, wenn man aufs Weltall und die göttliche Einheit hinschaut. Zum ersten Punkt sei an folgendes Wort des Heraklit erinnert: „Krankheit macht die Gesundheit angenehm, Übel das Gute, Hunger den Überfluß, Mühe die Ruhe.“[67] Hiermit vergleiche man z. B. das Wort des THOMAS V. AQUINO: „Wenn keine Übel in der Welt wären, so würde der Mensch auch viel des Guten verlieren. Denn das Gute wird besser

erkannt, wenn man es mit dem Bösen vergleicht, so wie die Kranken am besten erkennen, was für ein Gut die Gesundheit ist, welche auch mehr nach ihr verlangen als die Gesunden"; und ebenso LEIBNIZ: „Bemerken wir nicht auch das Gut der Gesundheit und andere ähnliche erst, wenn wir ihrer beraubt sind."[68] Was den zweiten Gedanken angeht, so haben wir schon gehört: Gott ist eins und alles, Tag und Nacht, Winter und Sommer, Überfluß und Hunger usw. Aber diese Gegensätze bleiben in ihm keine, sondern werden Harmonie. „Bei Gott ist alles schön und gut und gerecht, die Menschen aber halten einiges für gerecht, anderes für ungerecht."[69] Dies liegt offenbar daran, daß die Menschen mit ihrer Vernunft nicht das Ganze, das Allgemeine umfassen können, wie der göttliche Logos. Ihr Gesichtskreis ist zu eng, sie stehen an Einsicht hinter Gott so viel zurück, als ein Knabe hinter dem Manne.[70] Würden die Menschen über den ersten Sinnenschein zu der verborgenen Harmonie vordringen und an die allgemeine Vernunft sich anschließen und auf sie vertrauen, so würden sie in allem das eine, das Göttliche sehen, aber nicht mehr die schlimmen Seiten der Welt. Dieselben Gedanken begegnen uns wiederum bei THOMAS und LEIBNIZ. THOMAS sagt: „Das Gute und das Bessere erscheinen nicht gleich im Ganzen und in den Teilen: Im All nämlich ist die Vollkommenheit vorhanden, welche in der Ordnung und Zusammensetzung der Teile fehlt ....", und LEIBNIZ: „Was uns täuscht, ist .... daß wir uns betrogen fühlen zu glauben, daß dasselbe, was für das Ganze das Beste ist, auch das Bestmögliche für jeden Teil sein müsse."[71] Wie fehlerhaft diese Gedanken sind, dies müssen wir uns freilich sogleich hier klarmachen, wo sie uns zum erstenmal begegnen. Sie sind ja, genau genommen, nicht eine Rechtfertigung Gottes, sondern des Bösen und erheben dieses in eine absolute Existenz, an die zu glauben natürlich jenen Denkern völlig fern lag; aber die Konsequenz ihrer Denkweise ist allerdings die, daß dem Bösen ein Sein an sich zukommt. Ich will hier ganz davon absehen, wie leicht man

den Spieß umkehren könnte, indem man sagte: Das Gute sei nur als Folie und Hintergrund des Bösen da, damit dieses und seine Macht um so schrecklicher erscheine; sowie ja auch ein Mensch, der sein ganzes Leben lang gesund war, nur geringfügige Krankheit schon doppelt schlimm empfindet; oder wie der Schatten um so dunkler aussieht, je heller das Licht ist, das mit ihm kontrastiert. Das wäre dann statt des Pantheismus der Pansatanismus. Viel gefährlicher ist, daß hier das Böse und das Übel als ein dauernd notwendiger Bestandteil der Welt aufgefaßt wird, daß ihm ein eigenes Sein, ja eine Berechtigung des Seins gegeben wird und es überhaupt als etwas Selbstverständliches hingenommen wird. Natürlich muß man das Dasein des Übels und des Bösen in der Wirklichkeit der Zeit zugeben; aber ist denn diese flüchtige Wirklichkeit identisch mit dem Sein? Nein, man muß erkennen, daß das Böse keine Naturmacht ist, daß es entsteht in der sittlichen Selbstbeurteilung, wenn wir unser empirisches Ich oder die empirische Welt mit dem Ideal, mit dem Seinsollenden vergleichen. Als Ansporn und als Stachel der sittlichen Selbsterkenntnis muß man das Böse nehmen, aber als natürlich und unvermeidlich darf es nicht gelten.

Indem Heraklit den Logos als allwaltendes Schicksal, als unentrinnbare Notwendigkeit schildert, müßte er natürlich konsequenterweise auch zu einer Ansicht vom Menschen gelangen, die diesem keinerlei Freiheit und Selbstbestimmung läßt. Aber Konsequenz ist eben nicht seine Art. Es finden sich vielmehr deutliche Anzeichen dafür, daß Heraklit schließlich doch den Menschen für die Existenz des Guten und Bösen verantwortlich macht; denn so muß man es doch verstehen, wenn er sagt: „Dem Menschen ist sein Gemüt sein Dämon.“ [73] Es darf auch an den Spruch erinnert werden: „Allen Menschen ist es gegeben, sich selbst zu erkennen und klug zu sein.“ Nicht in der sinnlichen Glückseligkeit, etwa gar in der körperlichen Lust, sucht er das Heil des Menschen, sondern im Anschluß an den gemeinsamen Logos, in der Unterordnung unter das göttliche Gesetz: „Bestünde das Glück in

körperlichen Lustgefühlen, so müßte man die Ochsen glücklich nennen, wenn sie Erbsen zu fressen finden." [74] Alle menschlichen Gesetze nähren sich aus dem einen göttlichen. Dieses gebietet, soweit es nur will, und genügt allem und siegt ob allem. [75] Auch in diesem Begriff des göttlichen Gesetzes, sofern in ihm die Wurzel der Sittlichkeit ruht, liegen die Quellen der wertvollsten Erkenntnis vergraben unter den Schlacken des Irrtums. Als in späteren Zeiten die Sophistik an den Grundfesten der Moral rüttelte und sich nicht entblödete, Recht und Sitte als eine Ausgeburt der Willkür, des Eigennutzes und der Macht hinzustellen, da suchten die besser Gesinnten ihr Heil in den „ungeschriebenen Gesetzen" der Natur. So schützte man wenigstens die Moral vor dem Verdacht der Subjektivität; man vertraute sie der Natur an, um sie den Launen der Menschen und der Zeit zu entziehen. Das ist auch das Wertvolle und Bleibende in Heraklits Bemühen, die Moral im Gemeinsamen, im Gesetz zu begründen. So trat er dem Egoismus und den Sonderinteressen kraftvoll entgegen und versuchte wenigstens, dem menschlichen Sein einen überindividuellen Halt, eine verbindende, ewige Bedeutung zu geben. Er nennt zwar die Natur den Logos, aber die Natur ist ihm eben das Göttliche: „Eins, das allein Weise, will nicht und will doch auch wieder mit Zeus' Namen benannt werden." [76] Denn es ist nicht der menschenähnliche Gott Homers, der mit allen Schwächen und Fehlern des Menschen behaftet ist — wegen dieses Truggebildes [77] „verdiente Homer aus den Preiswettkämpfen verwiesen und mit Ruten gestrichen zu werden und ebenso Archilochos" — sondern Zeus, der allwaltende Feuer- und Lichtgeist, die göttliche Vernunft, die alles durchdringt, die pantheistisch mit der Natur in eins gedeutet ist, nicht persönlich. Ob nicht auch ethische Motive den Heraklit bestimmten, gerade den feurigen, ätherischen Hauch als den Weltlogos zu wählen, ist nicht mehr auszumachen. Zeus selbst ist, wie wir in der Einleitung ausführten, ursprünglich der ätherische Himmelsglanz; dieser durchdringt alles, vor ihm kann sich der Mensch nicht ver-

bergen. Auch Heraklit sagt von seinem Logos: „Wie kann einer verborgen bleiben vor dem, was nimmer untergeht!"[78] Das göttliche Prinzip, der Logos, ist für Heraklit, wie gesagt, die Quelle aller menschlichen Gesetze. An die Gesetze aber soll sich der Mensch halten: „Das Volk soll kämpfen um sein Gesetz wie um seine Mauer"[79] und „es ist Pflicht, dem Gemeinsamen zu folgen". Doch rächt sich die Gleichsetzung von Natur und Sittlichkeit auch bei Heraklit; denn schließlich ist auf diesem Standpunkt, wie schon früher ausgeführt, keine wahre Freiheit möglich. So finden sich denn auch Aussprüche bei Heraklit, die den Menschen, wie alles in der Natur, als ein willenloses Geschöpf in der Hand Gottes erscheinen lassen. „Denn alles, was da kreucht, wird mit Gottes Geißel zur Weide getrieben."[80] Man sieht leicht, wie von hier aus die Stoa zu ihrer Lehre von der Ergebung in das Schicksal und dem naturgemäßen Leben kommen konnte.[81] Heraklit hat diese Konsequenzen im einzelnen noch nicht gezogen. Ebenso hat das stoische Ideal des Weisen, ja, wenn man will, im letzten Grunde auch das Übermenschentum NIETZSCHES bei Heraklit seine Wurzel. Schon bei der Besprechung von Heraklits erkenntnistheoretischen Ansichten wiesen wir darauf hin, wie er von einer grenzenlosen Verachtung der Menge erfüllt ist; so auch in seinen ethischen Überzeugungen. Derselbe Denker, der den Begriff des Gemeinsamen erzeugte, ist doch andererseits ein aristokratischer Individualist. Wie nur einige wenige den Logos erkennen, so sind auch nur einige gut, die meisten Menschen aber schlecht.[82] Einer gilt ihm 10000, falls er der beste ist.[83] Darum soll einer Herr sein, einer König,[84] denn „Gesetz heißt auch, dem Willen eines Einzigen folgen." Immer wieder wird der Gegensatz zwischen den auserlesenen, den edelen Menschen, und der blinden Masse hervorgehoben: „Eins gibt es, was die besten allem andern vorziehen: den Ruhm, den ewigen, den vergänglichen Dingen. Die meisten freilich liegen da, vollgefressen wie das liebe Vieh."[85] Diese Ansichten, konsequent weitergebildet, bewogen die Stoiker, alle Menschen einzuteilen in vollkommene

Weise und rettungslose Toren. Aber wo bleibt da der gemeinsame göttliche Logos?

Eigentümlich ist Heraklits Stellung zur Religion seines Volkes. Die schlimmsten Auswüchse zwar des religiösen Wahnes hat er heftig getadelt, aber er hielt nicht nur an dem wesentlichen Inhalt der Volksreligion fest, sondern war auch selbst noch nicht frei von ziemlich derbem Aberglauben und mythologischer Befangenheit. In seiner Kritik der Mißbräuche der Religion berührt er sich mit Xenophanes, ist aber nicht so radikal wie dieser. Er glaubt an die Existenz von Göttern und Dämonen.[86] Die Seelen der Menschen stammen aus dem göttlichen Logos und sind mit ihm einer Natur. Daher ist die trockenste Seele die vernünftigste, die feuchte aber, wie im Rausch, verliert die Besinnung.[87] So kann denn auch der Seelenlogos nach dem Tode nicht verschwinden, sondern er verwandelt sich zwar und tritt in eine neue Form der Existenz, aber er bleibt doch erhalten. „Der Menschen wartet nach dem Tode, was sie nicht erwarten und nicht wähnen."[88] Im Hades werden die Seelen den Schlamm riechen.[89] Die schlechten Taten werden gerächt, die guten belohnt; denn die Lügenschmiede und ihre Eideshelfer wird Dike zu fassen wissen,[90] „größerer Tod aber empfängt größere Belohnung".[91] Ja, die Menschen können selbst nach dem Tode zu Göttern werden, aber auch von dieser Stufe wieder zu der der Sterblichen herabsinken:[92] „Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich: Sie leben gegenseitig ihren Tod und sterben ihr Leben." Ob Heraklit hierbei nun auch die Götter seines Volkes in diesen Kreislauf der Seelenwanderung hereingezogen hat, wissen wir nicht. Jedenfalls wird auch dieser Wechsel nach der Notwendigkeit des alleinigen, ewigen Logos vor sich gehen. Den Untergang der Welt im göttlichen Urfeuer nach Ablauf des Weltjahres scheint Heraklit, wie schon gesagt, als ein Weltgericht aufgefaßt zu haben.[93] Er glaubte an Orakel, Sühnemittel und Opfer,[94] nur verlangte er, daß die Opfer reinen Herzens dargebracht würden, wie es aber freilich nur von wenigen und selten geschehe. Dagegen verwirft er die

Verehrung toter Götterbilder und die lächerlichen Kulthandlungen, wie sie in manchen Mysterien im Gebrauch waren, sowohl die Reinigungsgebräuche, wie das schamlose Treiben der Phallosträger. „Reinigung von Blutschuld suchen sie vergeblich, indem sie sich mit Blut besudeln, wie wenn einer, der in Kot getreten, sich mit Kot abwaschen wollte. Für wahnsinnig würde ihn doch halten, wer etwa von den Leuten ihn bei solchem Treiben bemerkte. Und sie beten auch zu Götterbildern, wie wenn einer mit Gebäuden Zwiesprache pflegen wollte. Sie kennen eben die Götter und Heroen nicht nach ihrem wahren Wesen . . ." 95 So bleibt dem Heraklit doch auch hinsichtlich der religiösen Anschauungen seines Volkes das Verdienst, zu ihrer Läuterung und Klärung beigetragen zu haben. Widerspruchsvoll aber, wie seine ganze Lehre, ist auch seine Ansicht vom Göttlichen. Schon die Stellung der Volksgötter zum Logos gibt zu raten; denn wenn sie der Notwendigkeit des Logos ebenso unterworfen sind wie die Menschen (und dies müssen wir doch annehmen, da ja die Götter selbst zu Menschen werden können), wodurch unterscheiden sie sich von ihnen?

Dies Tastende, Versuchende, Widerspruchsvolle drückt seiner ganzen Philosophie den Stempel auf. Aber wenn er auch seine Gedanken nie zu Ende denkt, so hat er doch, durch die Beweglichkeit und Vielseitigkeit seines Geistes, mancherlei neue Wege für das Erkennen angebahnt; und so ist er ein fruchtbarer Anreger, aber kein systematisches Genie.

Die Dichter und Künstler.

Wir haben darauf hingewiesen, welchen Anteil Homer und Hesiod an der Ausgestaltung der sittlichen Ideale ihres Volkes genommen, indem sie den Göttern zu individuellem, künstlerischem und geistigem Dasein verhalfen. In gewisser Hinsicht sind die Schriften der großen Epiker zu heiligen Büchern ihres Volkes geworden; man weiß, welche Rolle sie z. B. im religiösen Jugendunterricht spielten und wie ihre Darstellungen

auch die spätere Kunst beherrscht haben, so daß noch die großen Tragiker von ihnen abhängig sind; kurz, wie der Geist der Werke des Homer und Hesiod die gesamte Kultur der Griechen durchdrang und ernährte. Dennoch haben die Griechen keine Bibel gehabt in dem Sinne, daß sie den von den Epikern überlieferten Stoff wie Dogmen und Glaubenssätze, auf göttlicher Offenbarung beruhend, als unabänderlich und für alle Zeiten bindend hingenommen hätten. Wie vielmehr Homer und Hesiod an ihrem Teile selbst aus dem sagen- und mythenbildenden Volksbewußtsein schöpften und dieses zur Klarheit und künstlerischen Geschlossenheit erhoben; so hat mit ihnen auch die Kraft des Mythos nicht aufgehört. Sondern die Vorstellung von den Göttern und ihrem Tun und Wirken ist in fortschreitender Umbildung geblieben. Und auch die spätere Kunst hat zwar durchaus an jene Großen angeknüpft, aber dennoch selbständig an der Vertiefung und Weiterbildung des sittlich-religiösen Bewußtseins mitgearbeitet.

Und gerade in der politisch bewegten Zeit des VII. und VI. Jahrhunderts vor Christus sind die sittlichen Anschauungen der Griechen unendlich vertieft, erweitert und geklärt worden. Wie sich damals der Geist und die Seele des Volkes dehnte und mit neuen Gestalten füllte, davon legt namentlich die Lyrik in ihren verschiedenen Gattungen beredtes Zeugnis ab. Schon Hesiod hat in den „Werken und Tagen" (Ἔργα καὶ ἡμέραι) zu der Adelswelt des Homer das Reich der Bauern für die Dichtkunst hinzuerobert.

Die politischen Kämpfe zwischen Adel und Bürgertum, wie sie das VII. Jahrhundert namentlich beherrschen, führten zu einem Hervortreten des bürgerlichen Elementes. Die Lyrik erblüht in großer Reichhaltigkeit des Stoffes und der Form; und es sind wieder vornehmlich die ionischen Kolonien, von wo die geistige Bewegung ihren Anstoß erhält.

Die jambische und melische Lyrik hält sich mit Vorliebe an des Lebens bunte Gegenwart. Die Spottjamben eines Archilochos von Paros (um 650 v. Chr.) und Simonides von Amorgos (um 625 v. Chr.) haben ihren Ursprung in den Ge-

bräuchen des Jakchos- und Demeterkultus; und wie diese Gottheiten dem Zeus und der erhabenen Götterdynastie des Homer in ihrer ungebundenen Art fremd sind, so bildet auch die jambische Poesie einen ausgesprochenen Gegensatz zum Epos. Das Subjekt des Dichters, seine allerpersönlichsten Beziehungen und Interessen spiegeln sich in seinen Versen, und es ist überall auf die unmittelbarste Wirkung im Alltagsleben abgesehen. Ein spezifisch griechischer Charakterzug wird offenbar, die geringe Achtung und Schätzung des Weibes. Von Simonides ist uns ein Spottgedicht über die Weiber erhalten, dessen Tendenz durch den Spruch bezeichnet ist: Nimmer ist dem ein heiterer Tag beschert, der mit einem Weibe verbunden ist.[1] Er schildert die Abstammung der Weiber, und nachdem er neun Arten des weiblichen Geschlechts aufgezählt hat, die nichts taugen, weil sie faul, ränkesüchtig und putzsüchtig usw. sind, weiß er endlich eine zehnte Art zu nennen, welche die von der Biene abstammenden Frauen umfaßt, die er rühmt, nämlich das geduldige Arbeitsweib. Übrigens hat Simonides hier in Hesiod einen Vorgänger.[2] Diese Mißachtung der Frau hängt mit den tiefsten Schwächen der griechischen Kultur zusammen, die sich auch in ihrer Philosophie spiegeln. Der Gedanke der Gleichheit des Menschengeschlechts in bezug auf Recht und Sitte ist dem Griechen wesentlich fremd geblieben; erst der Kosmopolitismus der jüdischen Propheten und der Neuplatoniker (Philo) hat zu einer tieferen Erfassung der Idee der Menschheit geführt, deren erste Grundlegung freilich schon bei Plato zu finden ist. Aber noch Aristoteles unterscheidet nicht nur den Griechen als den allein vollkommenen Menschen, von den Barbaren, sondern auch den freien vom Weib und vom Sklaven. Nur der freie Mann ist eigentlich ganz Mensch.

Am wenigsten Interesse haben für uns hier die melischen Dichter, wie Alkäos und Sappho, deren der Liebe und dem Wein gewidmete Verse die Literaturgeschichte, nicht die Geschichte der Philosophie angehen. Von den Elegikern wollen wir hier nur kurz des Solon und Theognis gedenken. Schon

Terpandros und Tyrtaeos hatten durch die Wirkung ihres Liedes unmittelbar in die Gestaltung des politischen Lebens eingegriffen; so auch der große Staatsmann Solon von Athen (639 bis 559 v. Chr.). Durch seine Elegie „Salamis“ soll er die Athener im Krieg mit Megara zur Wiedereroberung der Insel Salamis begeistert haben. In anderen Dichtungen rechtfertigte er sein Verhalten als Gesetzgeber vor dem Volk. Die unmittelbare gewaltige Wirkung, die ihm tatsächlich beschieden war, hätte Solon mit seinen Versen nicht erzielen können, wenn nicht der alte Götterglaube noch lebendig und fortwirkend gewesen wäre. So sind denn auch seine Gedichte getragen von einer innigen Verehrung des Zeus und aller Unsterblichen. Zeus regiert in allgerechter Weise die Welt; er belohnt die Frommen und Gerechten, er verfolgt die Sünder mit seinem Zorn. Zwar ist er nicht eilig in seinem Rachewerk, wie ein sterblicher Mensch,[3] aber, ob er gleich manchmal zu zögern scheint, so kann doch der Mensch sich seinem Gericht nicht entziehen.

Nicht mehr so sicher, nicht mehr so ergeben ist der Gottesglauben des Theognis aus dem nisäischen Megara, dessen Lebenszeit in die zweite Hälfte des VI. Jahrhunderts fällt. In den Kämpfen zwischen Adel und Demos hatte er als Anhänger der Aristokraten sein Vermögen und seine Güter verloren. Mit der Verachtung des „niederen Volkes“ verbündet sich bei ihm ein allgemeiner Pessimismus, und seine Verse verraten ein erstes Irrewerden an der gütigen und gerechten Weltregierung des Zeus. Er tadelt den Gott, daß dieser dem schlechten Manne Glück, dem edlen aber Mißgeschick und Leid sendet, und fragt bitter, wie sich dies mit der göttlichen Gerechtigkeit vereint?[4] Diese skeptischen Anwandlungen entsprachen aber nicht dem Verfall der Religion, sondern spiegeln nur das Bestreben wieder, das Göttliche tiefer und tiefer zu erfassen.

Durch dieses Bemühen ist vor allen anderen Pindar (522 bis 442 v. Chr.), der glänzendste Vertreter der chorischen Lyrik, charakterisiert. Er hat, wie wenige andere, zur Reinigung des

religiös-sittlichen Glaubens seines Volkes beigetragen. In seinen Hymnen, Päanen, Oden, Epinikien usw. knüpft er überall an die von Homer, Hesiod überkommene Vorstellung vom Wesen der Götter an, bestrebt sich aber, sie von allen menschlichen Fehlern und Schlacken zu befreien. „Gutes zu reden ziemt es von den Göttern den Menschen, geringer ist dann des Irrtums Vergehen,“[5] sagt Pindar in der ersten olympischen Ode; alle die Erzählungen, welche die Götter als sittlich unvollkommene Wesen erscheinen lassen, erklärt er für eitles Gerede und Geklatsch der Menschen. Er ändert z. B. den Mythos von Tantalus, der, wie die Sage wollte, den Göttern einst bei einem Mahl seinen eigenen Sohn Pelops als ekle Speise vorgesetzt habe; das Wahre daran sei nur, daß Poseidon den Pelops beim Mahle liebgewonnen und, wie Zeus den Ganymed, zu den Göttern entführt habe. So kann auch Zeus nicht undankbar gegen seinen Vater Kronos gewesen sein, wie die Theogonie berichtet: sondern Kronos ist Herrscher im Land der Seligen und führt ein götterwürdiges Dasein.[6] Die Beispiele ließen sich leicht mehren. Indem so das Göttliche in seiner sittlichen Grundbedeutung klarer erkannt wird, verrät sich die Vertiefung des sittlichen Kulturbewußtseins der Zeit. Eine naivere Weltbetrachtung konnte die Verbindung des Reinen und Mangelhaften, weil menschlich natürlich, nicht anstößig finden; mit der erwachenden Einsicht in die Schranken und Mängel der Wirklichkeit mußte das Ideal selbst an Würde gewinnen und, wie denn die Götter nur die individualisiert-konkret erfaßten Begriffe einer Zeit sind, mußte das religiöse Bewußtsein durch die Vorstellung sittlicher Schwächen der Götter verletzt werden. Übrigens sind aber die Götter Pindars ebenso wie diejenigen Homers und Hesiods noch durchaus als sinnlich-menschliche Wesen gedacht, der Liebe zugänglich, der Speise und des Trankes bedürftig.[7] Bei dieser auch hier noch vorhandenen Verendlichung des sittlichen Ideals dürfen wir uns nicht wundern, auch bei Pindar noch dieselben Schwierigkeiten und Inkonsequenzen in der Stellung der Götter, namentlich des Zeus, zum

Schicksal und zur sittlichen Weltordnung zu finden, wie bei Homer. Es läßt sich denn auch in der Tat eine dreifache Auffassung der Moira oder des πότμος (Schickung, Geschick), wie Pindar zumeist sagt, nachweisen. Zunächst — und das ist die Fassung, welche dem Volksglauben wohl am meisten entspricht — erscheinen die Götter selbst, namentlich Zeus, als die unumschränkten Herren der Welt, die alles bis ins einzelste ordnen und bestimmen. Sie bewirken nicht nur alle Bestimmungen und Vorgänge der äußeren Welt,[8] sondern von ihnen kommt auch den Menschen alles, Freud' und Leid, Glück und Unglück, Erfolg und Mißerfolg.[9] Demnach muß auch die Moira einfach aufgefaßt werden als Ratschluß des Zeus.[10] Wo aber die Moira selbst personifiziert wird, muß sie zweitens, dieser Denkweise gemäß, als Tochter des Zeus und der Hera erscheinen.[11] Aber dann wieder finden sich zahlreiche Stellen, an denen das Geschick wie ein allbefassendes Weltgesetz erscheint, dem die Götter ebenso unterstehen wie die sterblichen Menschen. Hier kommt namentlich das schöne Fragment in Betracht von König Nomos (Gesetz, Satzung):

> Doch das Gesetz, allen gestellt
> Zum König, den Menschen und Göttern, ordnet schlichtend
> Das Gewaltigste mit höchster Hand.[12]

Wir haben gesehen, wie das Herabziehen der unendlichen Idee des Guten in den Bereich der menschlichen Endlichkeit, wie sie die Darstellung des Sittlichen in den vielen einzelnen Göttern ergibt, notwendig tiefere Geister zur Forderung eines derartig, selbst die Götter beherrschenden Gesetzes führen mußte. Denn die Götter verbürgen zwar die Sittlichkeit in der Menschenwelt; wer aber verbürgt die Sittlichkeit der Götter? Hier muß der König Potmos (Geschick) eintreten. Es erscheint zunächst wie ein Widerspruch, daß gerade bei Pindar dieser Gedanke so stark betont wird, der doch andererseits immer bemüht ist, die Erhabenheit und Unabhängigkeit, ja beinah Allmacht der Götter zu betonen; denn durch die Anerkennung dieses Gesetzes werden sie beschränkt. Außer dem oben angezeigten Grund läßt sich aber aus Pindar

selbst noch eine Erklärung hierfür geben. Indem Pindar, viel mehr als Homer und Hesiod, sich bemüht, alle Götter von den Fehlern und Gebrechen der Menschen fernzuhalten, verrät er deutlich, daß ihm nicht eigentlich die besondere Natur jedes einzelnen Gottes (das Endliche in ihm), sondern das Göttliche schlechtweg (das Unendliche) interessiert, was sich auch darin kundgibt, daß er häufiger, als die Epen dies taten, schlechtweg vom „Gott" spricht.[13]

Was seine Götter — so darf man wohl etwas paradox sagen — an Tugend gewonnen haben, das haben sie an konkreter Menschlichkeit verloren; sie sind abstrakter geworden.

Freilich: sofern nun andererseits die sittliche Idee doch dem Geiste des Menschen entsprungen ist, so müssen die Götter, als Repräsentanten derselben, doch auch mit den Menschen wesensgleich sein, mögen sie dieselben immerhin so weit überragen und übertreffen, wie das Ideal die Wirklichkeit; ja, durch die sittliche Arbeit an uns selbst müssen wir, die Sterblichen, uns den Göttern nähern können. Pindar hat es ausgesprochen:[14]

Der Menschheit und der Götter Geschlecht ist eins, da uns verliehen
Eine Mutter des Lebens Hauch. Doch uns trennt verschiedene Macht:
So daß die einen ein Nichts, so daß den andern der ewige Himmel ein Sitz,
Ein gesicherter, ewiger, bleibt. Doch an die Seligen nähert uns
Die Gestalt leiblicher, geistiger Kraft.
Freilich: des irdischen Tags Ziel kennen wir nicht, noch wie das Schicksal nächstens werde
Uns richten den Lauf in vorgeschriebener Bahn.

(Übersetzt: T. Mommsen.)

Die Erhabenheit seiner sittlichen Weltanschauung hat Pindar nirgends so wunderbar offenbart als in diesen schönen Versen. Von der Nichtigkeit aller empirischen Menschlichkeit durchdrungen, hält er doch an unserer göttlichen Bestimmung, an dem Glauben an die sittliche Kraft der Menschen fest. Er wird nicht müde, die Gebrechlichkeit und Hinfälligkeit der Sterblichen zu schildern und der Herrlichkeit der Götter gegenüberzustellen:

Des Tages Kinder — was sind wir, was nicht?
Des Schattens Traum
Sind Menschen. Aber wann Ein Strahl vom Gotte gesandt naht,
Glänzt helleuchtender Tag dem Mann
Zum anmutigen Leben. (Übersetzt: F. THIERSCH.)[15]

HÖLDERLIN hat verwandte Klänge gefunden in „Hyperions Schicksalslied“:

Ihr wandelt droben im Licht
Auf weichem Boden, selige Genien!
. . . .
Doch uns ist gegeben,
Auf keiner Stätte zu ruhen,
Es schwinden, es fallen
Die leidenden Menschen
Blindlings von einer
Stunde zur andern,
Wie Wasser von Klippe
Zu Klippe geworfen,
Jahrlang ins Ungewisse hinab.

Und GOETHE: Was unterscheidet
Götter von Menschen?
Daß viele Wellen
Vor jenen wandeln,
Ein ewiger Strom:
Uns hebt die Welle,
Verschlingt die Welle,
Und wir versinken.

Dennoch ist es dem Menschen gegeben, zu göttlichem Lose aufzusteigen, wie es von Gott stammt. In seiner Lehre von der Unsterblichkeit und Seelenwanderung steht Pindar unter dem Einfluß der Orphiker; er war unzweifelhaft in die orphischen Mysterien eingeweiht.[16] Wenn der Leib dem mächtigen Rufe des Todes folgt, bleibt das Abbild des Lebens, die Seele, welche allein von Gott stammt, bestehen[17] und geht ein in das Haus des Hades. Dort wird einer ihre Taten richten, Rhadamanthys, der Genosse des Kronos;[18] und die Sünder werden ihre Strafe empfangen, dort „wo Ströme der finsteren Nacht, matt schleichend, unendliches Grauen ausspeien“;[19] so auch werden die Guten ihren Lohn erhalten.

Aber im Kreislauf der Seelenwanderung (κύκλος γενέσεως) müssen die Seelen dreimal zur Erde zurückkehren; und wenn sie sich dann, sowohl in dem dreifachen Lebenslauf, als auch in dem Aufenthalt im Hades von Schuld freigehalten haben, werden sie unter die Heroen versetzt und führen ein seliges Leben im Göttergarten bei Vater Kronos.

Der Seelenwanderungsglauben und die Lehren von Lohn und Strafen im Jenseits werden immer für denjenigen verlockend und bestrickend sein, der die Gleichsetzung von Natur und Sittlichkeit noch nicht überwunden hat, der sich das Sittliche nicht anders denn in sinnlich konkreter Verwirklichung vorzustellen vermag. Denn nunmehr kann er die sittliche Weltordnung nicht anders retten, als indem er diese augenscheinlich höchst mangelhafte und sündige Welt durch ein erträumtes, transzendentes Jenseits ergänzt. Erst wenn der Mensch sein sittliches Selbst als Aufgabe erkannt hat und sein wahres Sein in der Zukunft des Menschengeschlechtes sucht, bedarf er der sinnfälligen Unsterblichkeit nicht mehr, weil er die sittlich-geistige sich jeden Moment zu erobern vermag. Aber der Begriff des moralischen Individuums ist bei Pindar noch nicht rein entwickelt. Der Einzelne ist bei ihm durchaus befangen und beschlossen in der naturhaften Einheit des Geschlechtes und der Sippe. Es ist kein Zufall, daß bei Pindar die Moiren so oft in Verbindung mit der Eleithiya (Ἐλείθυια), der Geburtsgöttin, erscheinen.[20] Denn die Abstammung[21] entscheidet gewissermaßen über das Leben des Menschen, der seinen Vorfahren seine Tüchtigkeit wie seine Fehler verdankt.[22] Und so empfängt auch jeder Verdienst und Schuld gleichsam als eine Gabe von Natur mit auf den Lebensweg, der nicht ein Kampf um das sittliche Selbst, sondern ein bloßes Ausgestalten des fertigen Charakters ist. Der Einzelne ist bloß ein Teil des Geschlechtes, in dem sich die Sünden und Guttaten der Väter forterben von Glied zu Glied. Dennoch aber arbeitet jeder Angehörige eines Geschlechtes an dem Ruhm und der Schande seiner Sippe mit. Wie er die Tat seines Ahnen zu vertreten hat, so heftet er nicht nur

sich selbst, auch nicht nur seinen Nachkommen, sondern sogar auch seinen Vorfahren durch eigene Tat Lob und Makel an.[23] Diese rein sinnlich gedachte und auf den Zusammenhang des Blutes gegründete Einheit des Geschlechtes vertritt hier den Begriff des Menschen. Erfreulich und freundlich zeigt sich diese physische Schicksalsmacht, wenn sich die göttliche Kraft des Ahnherrn edler Geschlechter siegverleihend im Enkel offenbart, glückbringend die Moira des Geschickes Fäden spinnt; die bedenkliche Seite der Anschauung tritt aber hervor, „wenn die Erinys scharf blickt und im Wechselmord das Geschlecht trifft."[24] Auf solche Vorstellungen von der Einheit des Geschlechtes geht im wesentlichen der christliche Begriff der Erbsünde zurück. Sollte der Begriff der Menschheit zu seiner reinen, sittlichen Bedeutung erwachen, so mußte erst diese naturhafte Schicksalseinheit zerstört, so mußte das Individuum dem Geschlecht und der Natur gegenüber selbständig werden, damit es sich um so williger der geistig-sittlichen Einheit der menschlichen Allheit unterordnen könne.

In dieser Zeit also ist die Poesie noch durchaus die führende Kunst, die Plastik tritt ihr gegenüber noch zurück. Dennoch wurden gerade damals die ersten Schritte getan, welche dazu führten, daß die Plastik später in so hervorragendem Maße auf das religiöse Fühlen und Denken Einfluß gewann. Das Vorrecht des bildenden Künstlers ist, daß er zu klarer Anschauung zwingt. „Sobald die Vermenschlichung der Götter und damit die Kunst beginnt, geht sie auf die ganze und reine Menschengestalt aus. Wenn Sprache und Poesie noch schwanken können und Unvereinbares vereinen, so drängt die Kunst zum Sieg."[25] Man denke, wie noch bei Homer die Moira zwischen unpersönlicher Abstraktheit und konkreter Individualisierung schwankt! Der plastische Künstler muß sein Ideal schauen, sonst vermag er es nicht zu verkünden. — Wie die lyrische Dichtkunst, so hat die Plastik damals ihre bedeutendsten Vertreter in den ionischen Kolonien und insbesondere auf den Inseln Samos und Chios gehabt.[26]

In der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts wanderten viele der ionischen Meister nach Attika, Böotien und dem übrigen festländischen Griechenland. Diesen Künstlern nun muß man den tätigsten Anteil an der Ausgestaltung der besonderen Götterideale ihres Volkes beimessen. Die sinnliche Erscheinung des Gottes, wie sie die Werke der reifsten Kunst eines Phidias, Praxiteles usw. festhielten, ist nicht aus dem Nichts hervorgewachsen, sondern auch hier gibt es eine Kontinuität der Entwicklung. Wer zuerst versuchte, über das bloße Brettbild hinausgehend, die Gestalt des Gottes dem Auge zu zeigen, der hat in gewissem Sinne bestimmend eingewirkt auf alle seine Nachfolger.

„Die künstlerische Tat jenes ältesten, frühesten Bildners war die freieste und schöpferischste von allen. Sie geschah nicht einmal an einem Ort: sie geschah an unzähligen Orten unabhängig, nachdem die menschliche Entwickelung so weit gereift war. Aber schon der nächste Nachfolger, sobald er das vorhandene Götterbild gesehen, hatte nicht mehr dieselbe Freiheit.“[27] Die ersten Versuche hatten zum Volke gesprochen: Seht, dies ist der Gott eurer Gedanken. Das Volk hatte dem Künstler recht gegeben, indem es das Bild an geweihten Orten aufstellte und verehrte. Wie hätte der neue Künstler Glauben finden sollen, wenn er nicht sein Werk nach dem Vorbild des anerkannten Gottes schuf, dieses nur reiner und tiefer erfassend und gestaltend? Immer mußte der alte Gott doch erkenntlich bleiben. Aber die Genialität des großen Künstlers bewährte sich darin, daß er folgend dennoch leitete. Den Charakter des Gottes, den das ältere Werk nur andeutete, hob er schärfer hervor, fügte auch unmerklich leise und vielleicht ihm selbst kaum bewußt neue Züge, wie sie dem fortgeschritteneren Bewußtsein entsprachen, hinzu; so konnte er an seinem Teile das religiöse Bewußtsein zur Klarheit über sich selbst bringen. Nun wissen wir, wie gerade in jener Zeit bedeutsame Fortschritte geschahen. Es ist aber dabei bezeichnend, daß nicht etwa das Bild des obersten Gottes und gewaltigsten, das Bild des Zeus, sich zuerst entwickelte. Es war vielmehr gerade die

überragende Bedeutung des Zeus, welche dies verhinderte. „Es war ein längerer Kampf, eine höhere Kraft der poetisch und plastisch gestaltenden Phantasie notwendig, um jene geheimnisvolle, allwaltende, göttliche Gewalt, jene unbegreifliche Macht des Himmels in menschlicher Gestalt zu denken und sinnlich darzustellen, als bei andern Göttern, deren weniger mächtiger Inhalt leichter und rascher ein Gefäß fand. Als längst Apoll in Jünglingsgestalt im Sinne der Griechen lebte, rang die Phantasie noch, um die Gottheit des Zeus zu umspannen." [28] Wir hören nun, wie damals z. B. Smilis von Ägina [29] das primitive Brettbild der Hera von Samos durch ein vollkommeneres ersetzte; er soll auch z. B. die argivische Hera geschaffen haben. Cheirisophos bildete den ägeatischen Apollo; Dipoinos und Skyllis schufen Bilder der Artemis, der Dioskuren usw. Somit wird gerade damals die Gestalt der einzelnen Gottheit dem Volk vertrauter und schärfer vor Augen gestanden haben, und wie unvollkommen jene ersten Versuche waren, durch welche das Xoanon verdrängt ward, es wurde doch aller späteren Kunst der Weg geebnet. Kam hinzu, daß die Zeit auch technische Fortschritte in der Kunst hervorbrachte: Die Alten schrieben dem Rhoikos und Theodoros die Erfindung des Erzgusses zu, „gemeint ist wohl die Einführung des Hohlgusses lebensgroßer Statuen." [30] Dipoinos und Skyllis waren die ersten, welche durch Marmorskulptur „Ruhm erwarben"; gewiß haben hier überall die Griechen von den Ägyptern gelernt; aber doch eben wesentlich nur das Technische. Der Typus des dädalischen Apoll zeigt uns bereits ein Ideal der Männlichkeit in der Jugendblüte. Die Künstler versuchten Götter zu schaffen, etwa im Sinne Pindars: mit dem Ausdruck ewiger Seligkeit (daher das stereotype Lächeln auf dem Gesicht, „hervorgebracht durch das einfache Mittel, die Mundwinkel heraufzuziehen"), in ewiger Jugendkraft, mit dem denkbar schönsten menschlichen Körper (denn das Geschlecht der Menschen und Götter ist eines, nur daß jene kein Leid, keine Krankheit berührt). Am wenigsten wollte noch die Darstellung der weiblichen Gestalt glücken. [32]

Wir haben indessen hier nicht die Entwicklung der Plastik im einzelnen zu verfolgen; unsere Absicht war nur, auf den Anteil hinzuweisen, den bereits damals die bildende Kunst an der Entstehung und Entwicklung der religiösen Ideen nahm.

Das Erwachen des Idealismus.

Die Versuche, die Einheit der Welt in einem stofflich sinnlichen Substrat zu begründen, konnten den wissenschaftlichen Geist auf die Dauer nicht befriedigen; nicht nur wegen der Unfreiheit, in der der Mensch und sein sittliches Wesen auf dieser Stufe der Weltbetrachtung befangen bleibt, sondern besonders noch deswegen, weil das Problem der Erkenntnis vereitelt wird, wenn man das Sinnliche aus dem Sinnlichen zu begreifen sucht. Das Problem der Erkenntnis ist das Problem des Ursprungs der Erkenntnis und damit des Seins; dies Interesse am Ursprung des Seins wird aber wie durch einen Machtspruch erstickt, wenn der Anfang des Seins in ein fertig gegebenes, dingliches Etwas verlegt wird. Es ist nun einmal dem Geiste nicht so leicht gemacht, daß er in der Erkenntnis sich als ruhig abwartender und aufnehmender Zuschauer zu verhalten hätte; vielmehr ist das Wissen und Begreifen sein Werk und seine Tat, und er muß sich seine Mittel und Werkzeuge zur Erreichung seines Zweckes selbst schmieden. Wie der Bauer sich sein Land in der Kulturarbeit mit Spaten und Pflug erst fruchtbar machen muß, so muß auch der Geist sich seinen Acker erst anbauen, ehe er Früchte der Erkenntnis trägt. Das Werkzeug aber, womit er sein Land pflügen muß, ist der Begriff. Die Geschichte des Denkens ist die Geschichte des wissenschaftlichen Begreifens, des begrifflichen Erzeugens der Natur. So mußten denn auch die Griechen sich zuerst ihren Pflug herstellen. Sie mußten Begriffe ersinnen, welche geeignet waren, dem Problem des Ursprungs näherzutreten. Nun waren freilich schon wichtige Begriffe ersonnen, mochten sie immerhin selbst noch nicht ihrer wahren geistigen Natur nach erkannt, vielmehr in das Bereich des

Sinnlichen (und also Problematischen) verlegt worden sein: das Unendliche, das Gemeinsame usw. waren doch da. Aber diesen Begriffen fehlt etwas, solange sie in solcher Isolierung gedacht werden. Sie sind zu unbestimmt, sie bringen die Kraft des Denkens, die immer im Gesetz liegt, nicht deutlich genug zum Ausdruck. Eben deswegen konnte man in ihnen auch den Geist und das Denken verkennen und sie noch zum Sinnlichen rechnen. Hier kam nun der Philosophie die Mathematik zu Hilfe. Der Begriff der Zahl ist nicht unabhängig von der Philosophie entstanden, sondern im innigsten Verein mit ihr und so auch der der mathematisch-physikalischen Bewegung. Die Pythagoräer und die Eleaten haben der Selbsterkenntnis des Denkens vorgearbeitet, indem sie die Zahl, die Einheit und die Bewegung (letztere gerade durch Zeno, der sie bekämpft) in die Philosophie einführten. Bei diesen Begriffen konnte man sich nicht wohl mehr über ihre geistige Natur täuschen; so führt der Weg von den ionischen Naturphilosophen über Pythagoras und die Eleaten zu Sokrates und Plato. „Indem so die Philosophie von dem sinnlichsten Anfang durch eine Mittelstufe bis zu den unsinnlichen Ansichten des Plato überging . . ., wurde das Wesen der Dinge in aufsteigender Ordnung zuerst in der Materie, dann in den mathematischen Formen, endlich in Vernunftbegriffen gesucht."[1] So wie dann bei Plato selbst die Zahlen zwischen den Ideen und dem Sinnlichen stehen, so stehen auch gleichsam die Pythagoräer mit ihrer Zahlenlehre zwischen den sinnlichen Naturphilosophen und dem Idealisten Plato.

Die Pythagoräer.

Das Auftreten neuer Begriffe ist immer bedingt durch die Erkenntnis neuer Probleme; je mehr die Aufgabe der Erkenntnis wächst, desto mannigfaltiger müssen die Mittel zu ihrer Lösung werden. Die Philosophie vor Heraklit hatte ausschließlich die Einheit der Welt gesucht: die Verschiedenheit, Mannigfaltigkeit war zu kurz gekommen. Heraklit zwar

hatte nun seinen Blick auf die Gegensätzlichkeit und also auch die Verschiedenheit in der Welt gerichtet und wollte ihr durch seinen Begriff des Werdens gerecht werden. Allein er war dabei teils so radikal verfahren, daß alle Einheit in die Brüche ging, indem ja das Anderswerden, also das Nichtsein oder die Identität von Sein und Nichtsein zur Substanz des Seins erhoben wurde; teils hatte er doch weniger das Problem der Verschiedenheit, als das der Veränderung entdeckt. Und auch dies zu bewältigen, war ihm nicht gegeben, sondern konnte erst dem Demokrit durch seinen Begriff der physikalischen Bewegung gelingen. Nun aber handelte es sich um das Verschiedene, Unterschiedene. Da genügt es nicht, auf die Verschiedenheit der Empfindung hinzuweisen; denn so kommt man nicht über den Standpunkt des Heraklit hinaus, weil der ewige Wechsel der Empfindungen keinen Stillstand kennt und alle Einheit zerstört. Das Denken aber ist immer Denken der Einheit; die Verschiedenheit also muß gedanklich erfaßt und überwunden werden. Es gilt das Eine des Verschiedenen, die Einheit der Vielheit zu suchen. Das führt zum Begriff der Zahl. So war die Entdeckung der Pythagoräer in der Geschichte des logischen Problems selbst begründet. Die Pythagoräer lehrten: Die Zahl ist das Sein.

Wenn wir uns nun anschicken, in den Gedankenkreis der Pythagoräer einzutreten, müssen wir von unserer Betrachtung alles das ausschließen, was in ihrem Wirken keine Beziehung weder zur Wissenschaft, noch zur Entwicklung der ethischen Ideale ihres Volkes hat. Dessen ist aber nicht wenig. Denn der Begründer der pythagoräischen Schule, Pythagoras von Samos,[1] war ein praktischer Reformator, dessen Interesse in gleicher Weise der Politik, Religion und Sittlichkeit seines Volkes, wie den Problemen der Wissenschaft zugewandt war. Der von ihm in Unteritalien gestiftete Bund, der sich sehr bald der weitesten Verbreitung und Anteilnahme erfreute, hat vielfältig in das politische und praktische Leben eingegriffen und ist sogar später vermutlich an dieser seiner politischen Tendenz zugrunde gegangen. Sehr bald auch führte das gemeinsame

religiöse Verlangen die Pythagoräer in Verbindung mit den Orphikern, und es steht außer Zweifel, daß auch die Pythagoräer ihre Mysterien und mystischen Gottesdienste gehabt haben. Wir haben auf diesen Zusammenhang der Orphiker und Pythagoräer hingewiesen. So dürfen wir uns hier über alle diese Dinge kurz fassen. Der Glaube an die ursprünglich göttliche Natur der Seele, ihre Unsterblichkeit und Wanderung im Kreislauf des stets erneuten Daseins durch Tier- und Menschenleiber war den Orphikern und Pythagoräern gemein.[2] Die Seele ist wie zur Strafe mit dem Körper zusammengejocht und in ihm wie in einem Grabe bestattet, sagt der Pythagoräer Philolaos.[3] Nach dem Tode harrt ihrer das Gericht im Hades, von dem es abhängt, in welcher Gestalt sie bei der Wiedergeburt ins neue Leben eingeht. Eigentümlich ist nun aber bei den Pythagoräern die Überzeugung von der ewigen Wiederkehr aller Dinge. Diese Vorstellung geht offenbar über den bloßen Gedanken der Seelenwanderung weit hinaus: nicht nur die Seelen der Menschen, sondern alle Zustände und Geschehnisse, so nahmen die Pythagoräer an, kehren nach Ablauf des großen Weltjahres in genau derselben Ordnung und Gesetzmäßigkeit wieder. Da diese Lehre nicht nur innerhalb der griechischen Philosophie von der Stoa und Plotin wieder aufgenommen, sondern auch in neuester Zeit von FRIEDRICH NIETZSCHE in seinem „Zarathustra“ mit Emphase vorgetragen worden ist, als neuestes Evangelium der Religion und Sittlichkeit, so verlohnt es sich, ihren Motiven und ihrer Bedeutung einmal nachzusinnen. Sicherlich ist der Seelenwanderungsglaube entsprungen aus der Vorstellung einer allgemeinen Weltgerechtigkeit: Verdienst und Schuld sind des Menschen Schicksal. Besonders schwer muß dieser Gedanke, so scheint es zunächst, dem Menschen auf die Seele fallen, wenn ihm zugleich vorgehalten wird, daß er des Lebens Freuden und Leiden unendliche Male wird wieder kosten müssen. Wer dies für wahr hält, wer da glaubt, daß er nach Ablauf einer bestimmten Periode sein Leben wird genau so durchlaufen müssen, wie im jetzigen Dasein — muß der nicht mit

allen Kräften bemüht sein, ihm einen würdigen, sittlichen Inhalt zu geben, der es der Wiederholung wert erscheinen läßt? und so glaubt man hier in der Tat ein besonders gewichtiges ethisches Moment liegen zu sehen. Aber es ist nur Schein. Denn notwendig führt ja jene Lehre die Meinung von der ewigen, uranfänglichen Bestimmtheit alles Geschehens und Seins mit sich. Nicht in diesem Leben ja entscheide ich über mein künftiges oder alle künftigen; sondern es ist schon längst, aus Urzeiten her, in den früheren Erscheinungsweisen meines Daseins darüber entschieden. Von hier aus aber, das sieht man leicht, kann ich zu einer Lebensauffassung kommen, die der gewollten diametral entgegengesetzt ist: zu einem gleichgültigen Gehenlassen, einem völlig resignierten Verzichten auf jede eigene Tat. So haben denn auch die Anhänger des Glaubens von der ewigen Wiederkehr aller Dinge immer nur durch die gröbsten Inkonsequenzen diesem Glauben ein sittliches Ansehen zu geben vermocht. Mit Recht bemerkt ROHDE, daß eine der ersten Inkonsequenzen schon die Möglichkeit des Entweichens aus dem ewigen Kreislauf der Seelenwanderung ist. Indessen wir dürfen nicht länger bei diesen Gedankenreihen verweilen. Was die Pythagoräer in ethischer oder psychologischer Hinsicht Eigentümliches über die Seele gelehrt haben, findet besser an einer anderen Stelle seinen Platz. Jetzt müssen wir uns der eigentlichen Wissenschaft der Pythagoräer zuwenden.

Der Fundamentalsatz des pythagoräischen Systems hängt mit einer Entdeckung zusammen, durch welche Pythagoras zum Begründer der wissenschaftlichen Physik geworden ist. Er fand nämlich, daß sich die Verhältnisse der musikalischen Harmonie und die Höhe der Töne auf feste Zahlverhältnisse zurückführen lassen. Wie er zu dieser Erkenntnis kam, darüber fabeln die Alten mancherlei;[4] wahrscheinlich ist, daß Pythagoras die Saiten einer nach dem Gehör gestimmten Harfe maß und, da ihm so die einfachen sich ergebenden Zahlverhältnisse auffielen, den Gedanken von der gesetzmäßigen Bestimmtheit der Töne faßte, den er dann am Mono-

chord nachprüfte. Die weitere Vermutung, die man neuerdings ausgesprochen hat,[5] daß die oberste Saite der ägyptischen Harfe der Hypothenuse des rechtwinkligen Dreiecks ihren Namen gegeben habe, hat etwas sehr Ansprechendes; es hingen dann in der Tat die zwei größten Entdeckungen der Pythagoräer eng zusammen. Die ägyptische Harfe nämlich, an der Pythagoras seine akustische Einsicht gewann, hat die Form eines rechtwinkligen Dreiecks. Nun heißt aber: ὑποτείνειν χορδήν so viel wie: eine Saite aufziehen; daher: „ὑποτείνουσα" die Aufspannende, Hinaufziehende.—Pythagoras fand also durch Messung und Experiment, daß die Saite des Monochords die Oktave ihres ursprünglichen Eigentones erklingen läßt, wenn man sie um die Hälfte ihrer ursprüglichen Länge verkürzt. Er sah daher die Oktave bestimmt durch das Verhältnis der Zahlen 1:2. Ebenso fand er für die Quinte 2:3, für die Quarte 3:4. Die späteren Pythagoräer bauten hierauf eine weit ausgeführte physikalisch-musikalische Theorie. Dem Philolaos bereits ist die Oktave schlechtweg gleichbedeutend mit der Harmonie.[6] Diese umfaßt, sagt Philolaos, die Quinte und Quarte. Denn wenn man, vom Grundton (2) ausgehend, erst eine Quinte (von 2:3), dann eine Quarte (von 3:4) fortschreitet, kommt man zur Oktave (4). Die Quinte (2:3 oder 6:9) und die Quarte (3:4 oder 6:8) differieren um den Ganzton (8:9). Der Ganzton läßt sich darstellen: $8:9 = 24:27 = 192:216 = 216:243 = 243:273\frac{3}{8}$. Demnach umschließt die Quarte: $3:4 = 192:256$ zwei Ganztöne: 192:216 und 216:243; es bleibt übrig (als Differenz von 256 und 243) die Diesis 13. Würde sie zu einem Ganzton ergänzt, so müßte das Verhältnis nunmehr nicht lauten: 243:256, sondern $243:273\frac{3}{8}$, denn dieses ist wieder der Ganzton 8:9. So haben wir die Quarte = $2\frac{1}{2}$ Töne; die Quinte ist einen Ton größer, also $3\frac{1}{2}$ Töne. Demnach berechneten die Pythagoräer die Oktave oder Harmonie zu fünf Ganztönen und zwei Halbtönen.[7] Die Terz galt den alten Pythagoräern noch nicht als konsonierendes Intervall.

Wir Neueren, die wir daran gewöhnt sind, überall in der

Natur feste Ordnung und ewige Gesetzmäßigkeit nach Maß und Zahl zu sehen, vermögen kaum genügend zu würdigen, welchen Eindruck diese Erkenntnis von der Gesetzmäßigkeit der musikalischen Töne auf den empfänglichen Geist der Griechen machen mußte. Das Subjektivste, das Schwankendste und scheinbar Willkürlichste, die Sinnesempfindung, war hier wenigstens von einem entscheidenden Punkte aus gesetzlich begrifflich besiegt; sie zeigte sich der Gewalt der Zahl untertan. Das war eine andere Art der Notwendigkeit, die sich hier offenbarte, als die des Schicksals (εἱμαρμένη); das war die Notwendigkeit des λόγος, der Vernunft. Damit war wenigstens ein wichtiger Teil der Natur der Willkür und Laune der Dämonen endgültig entzogen. Es tauchte ein ganz neuer Begriff des Seins auf; eine Objektivität ward erkannt, die der Mensch nicht zu fürchten hat, weil er sie durch die Vernunft beherrscht. Natürlich war es nicht diese vereinzelte Erfahrung aus dem Gebiete der Akustik allein, welche die Pythagoräer zu ihrem Satze führte: die Zahl ist das Sein.[8] Vielmehr glauben wir, daß BRANDIS recht hat, wenn er sagt, „daß nicht irgendwelche Wahrnehmungen, sondern das Innewerden der unbedingten Gewißheit, mit welcher wir die mathematischen, und zwar zunächst die Zahlverhältnisse zu bestimmen vermögen, sie zu jener Annahme veranlaßte".[9] Wenigstens ist hieran so viel richtig, daß intern mathematische Untersuchungen die Pythagoräer zuerst von der begrifflichen Kraft der Zahl überzeugten und zu der Vermutung führten, daß das Sein ihrem, der Zahl, Gesetz unterworfen sei. Doch aber hatten schon viele Mathematiker (z. B. Inder und Ägypter) vor den Pythagoräern die Natur der Zahlen genau studiert, waren aber nicht auf die Identität von Sein und Zahl verfallen. Es fehlte ihnen eben die Brücke von der Vorstellungswelt des Subjekts zur objektiven Welt des Seins. Denn so lange konnte die Zahl selbst in dem Verdacht des bloß subjektiven Seins verbleiben, als ihre Kraft und Wirksamkeit an der objektiven Natur noch nicht erprobt war. Dies aber geschah vornehmlich durch das akustische Ex-

periment der Pythagoräer; wo denn freilich die Beschäftigung mit der Theorie der Musik nur die Veranlassung zur Konzeption jenes genialen Gedankens war. Dieser wurde dann aber durch vielfache andere Erfahrungen bestätigt: durch die Regelmäßigkeit im Wechsel der Tag- und Jahreszeiten; im Aufblühen und Verwelken der Vegetation; durch die Geltung des Mathematischen auf dem Gebiete selbst der bildenden Kunst usw. So sagt Aristoteles (Met. I. 5 Anfang 985 p.): „während dieser Zeit und schon vorher legten sich die sogenannten Pythagoräer auf die Mathematik und brachten sie zuerst weiter, und darin eingelebt, hielten sie die Prinzipien dieser Wissenschaft für die Prinzipien aller Dinge. Da nämlich in diesem Gebiete die Zahlen der Natur nach das erste sind, und sie in den Zahlen viel Ähnlichkeiten zu sehen glaubten mit dem, was ist und entsteht, mehr als in Feuer, Erde und Wasser . . . indem sie ferner die Bestimmungen und Verhältnisse der Harmonie in den Zahlen fanden, und ihnen somit sich alles andere seiner Natur nach als den Zahlen nachgebildet, die Zahlen aber als das erste in der gesamten Natur zeigten, sagten sie, die Elemente der Zahlen seien Elemente aller Dinge, und der ganze Himmel sei Harmonie und Zahl." Wenn wir nun freilich näher wissen möchten, wie sich nach der Lehre der Pythagoräer die Zahlen zu den Dingen verhalten; so erhalten wir keineswegs eindeutigen Bericht von Aristoteles. Bald sagt er, wie wir gehört haben, nach Ansicht der Pythagoräer seien die Elemente der Zahlen die Elemente aller Dinge;[10] bald wieder: das Seiende existiere durch Nachahmung der Zahlen;[11] sodann hören wir: die Zahlen seien die Ursache oder Wesenheit (Substanz) für alles übrige;[12] endlich sogar: die Zahlen seien die Dinge selbst.[13] Es hat viel Schwierigkeiten gemacht, diese Stellen miteinander in Einklang zu setzen, und man hat sogar vermutet, es handele sich hier um zwei Richtungen innerhalb der Schule der Pythagoräer.[14] Die Wahrheit scheint uns zu sein, daß Aristoteles hier so gut wie gegenüber Plato kein verständnisvoller Berichterstatter war. Er hat die platonische Idee zu einem

dinghaften, substantiellen Etwas hypostasiert, während sie bei Plato durchaus Gesetz und nur begriffliches Gesetz war. So sind ihm auch die pythagoräischen Zahlen zu Dingen geworden, während sie den Pythagoräern eben auch nichts anderes waren als das formende, erzeugende Gesetz, dessen gedankliche Natur sie freilich noch nicht, wie Plato, erkannten. *15* Mit Recht konnten die Pythagoräer daher sagen, die Dinge bestünden durch Nachahmung der Zahlen; ja sie konnten auch sagen: alle Dinge seien Zahlen; was sie aber nicht sagen konnten, ohne ihre eigenen Aussagen zu negieren: die Zahlen selbst seien Dinge. Denn woraus sollten denn diese Zahlendinge selbst wieder bestehen? Etwa aus anderen Zahlen? Den Fehler brauchen wir den Pythagoräern durchaus nicht zuzutrauen, daß sie das Gesetz des Seins selbst wieder dinghaft gedacht hätten; in der Erkenntnis, daß das Gesetz der Zahl selbst das Sein ausmache, nicht aber die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung oder ein materieller Stoff, liegt eben ihr Verdienst. Hierin haben sie dem Idealismus vorgearbeitet, ja sind sie bereits Idealisten, wenn sie denn auch noch nicht erkannten, daß das Gesetz der Begriff ist. Daß wir mit dieser Auffassung weder dem Aristoteles unrecht tun, noch die Pythagoräer selbst überschätzen, dafür sind uns die Aussprüche des Philolaos ebensosehr eine Bürgschaft, wie das Fortwirken der pythagoräischen Lehre im Systeme Platos. Dem Philolaos sowohl wie dem Plato ist die Zahl ein Prinzip der Erkenntnis. „Und in der Tat hat ja alles," sagt Philolaos, „was man erkennen kann, eine Zahl. Denn ohne sie läßt sich nichts erfassen oder erkennen." *16* „Denn die Natur der Zahl ist kenntnisspendend, führend und lehrend für jeglichen in jeglichem Dinge, das ihm zweifelhaft oder unbekannt ist. Denn nichts von den Dingen wäre irgendwem klar, weder im Verhältnis zu sich, noch zu anderen, wenn die Zahl nicht wäre und ihr Wesen. So aber bringt sie alle Dinge mit der Sinneswahrnehmung in Einklang innerhalb der Seele und macht sie dadurch kenntlich und einander entsprechend..." *17* Wie können die dauernden Dinge mit den ewig wechselnden, flie-

ßenden Sinneswahrnehmungen in Übereinstimmung gebracht werden? Wenn wir das Gesetz erkennen, welches das objektive Sein der subjektiven Empfindung und damit zugleich das Wesen der Dinge selbst ausdrückt. Dies Gesetz ist aber die Zahl, sagen die Pythagoräer. So entscheidet hier in der Tat die Mathematik über das Sein, wie es Philolaos nach dem Bericht des Sextus Empirikus gelehrt haben soll;[18] und damit ist denn die Wissenschaft der Mythologie ein für allemal entronnen. Mögen die Pythagoräer immerhin den Gedanken, daß die Zahl das Sein bedeute, in der Ausführung überspannt haben: eine unsterbliche Entdeckung, ein ewiges Verdienst bleibt er doch. Freilich reicht die extensive, rationale Zahl nicht aus, um das Sein der Natur zu entdecken; aber ein unerläßliches und notwendiges Mittel zur Konstituierung des Gegenstandes ist sie unzweifelhaft, und das Große ihrer Intuition liegt gerade darin, daß sie die Zahl sogleich in ihrer das Sein begründenden Bedeutung erfaßt, nicht als subjektives Hirngespinst oder nachträgliche Abstraktion von vorher vorhandenen Dingen. Sie erkannten, daß es gar keine Natur geben könnte ohne die Zahl; daß die Zahl, um mit den Worten KANTS zu reden, eine die Natur allererst möglichmachende Bedingung der Erfahrung ist. Diese fruchtbare Einsicht hat der Idealismus aller Zeiten bewahrt. Nicht weil es Dinge gibt, kann man zählen; sondern weil man zählen kann, gibt es Dinge. Die Zahl ist das Mittel der Unterscheidung und Begrenzung. Wo aber keine Unterscheidung, da ist auch keine Erkenntnis, kein Gegenstand der Erkenntnis möglich.

Diese Überlegung führt uns tiefer in das System der Pythagoräer hinein. Der Unterschied des Geraden und Ungeraden in den Zahlen leitete sie zur Erkenntnis des fundamentalen Gegensatzes: Begrenzendes (πέρας) und Unbegrenztes, Unendliches (ἄπειρον). Dieser Gegensatz gab ihnen den Schlüssel zum Verständnis des objektiven Geschehens wie des menschlichen Erkennens. Das Werden ist nichts anderes als ein Begrenzen des Unbegrenzten, das Erkennen nichts als ein Bestimmen des Unbestimmten. So tritt bei ihnen zum erstenmal

deutlich ein formendes, gestaltgebendes Prinzip einem leidenden gestaltlosen gegenüber.[19] Beide Urgründe, die Grenze und das Unbegrenzte, setzten die Pythagoräer sogar noch vor die Zahl, als das logisch·frühere. Aber sie wurden damit nicht inkonsequent; denn wenn auch dieses Gegensatzpaar als das frühere die Zahlen selbst erst möglich macht und in Gestalt des Ungeradzahligen und Geradzahligen in dieselben eingeht, so sind doch die Zahlen insofern das rechte Prinzip des Seins, als sie selbst das Gesetz darstellen. Denn jede einzelne, bestimmte Zahl, sofern sie ein Sein ausdrückt, gehört unbedingt auf seiten des begrenzenden, formgebenden, besseren Prinzipes, welches die geraden Zahlen nur unvollkommener als die ungeraden enthalten und ausdrücken. Man kann sagen, daß die Zahl ganz allgemein die reinste und angemessenste Betätigungs- und Darstellungsweise des Seins, also des begrenzenden Prinzips, ist; aber in die ungerade Zahl ist noch etwas von dem unbestimmten, unvernünftigen, problematischen eingegangen. Daneben unterscheiden dann die Pythagoräer noch die gerad-ungeraden Zahlen; dies sind diejenigen, welche durch 2 geteilt in ungerade Zahlen zerfielen.[20] Aber dies sind schon abgeleitete Unterschiede, welche zwar bewirken, daß die Zahlen zur Erkenntnis und Begründung des Seins mehr oder weniger geeignet sind, je nachdem, ob sie der einen oder anderen Art (Gerade, Ungerade oder Gerad-Ungerade) angehören, aber dem Satz keinen Eintrag tun, daß die Zahl dem Unbegrenzten erst zum Sein und zur Erkenntnis verhilft. Philolaos fing seine Schrift mit einer Untersuchung über die Gegensätze des Begrenzenden und Unbegrenzten in ihrem Verhältnis sowohl zum Sein als auch zum Erkennen, an.[21] „Die Natur wird aber bei der Weltordnung aus Unbegrenztem und Begrenzendem zusammengefügt, wie denn auch die ganze Weltordnung und alles in ihr aus diesen beiden besteht." „Notwendig müssen die vorhandenen Dinge entweder alle begrenzend oder unbegrenzt oder beides zugleich sein. Dagegen nur unbegrenzt .... können sie wohl nicht sein." Dies letztere beweist er dann dadurch, daß es unter

der Voraussetzung, daß alle Dinge unbegrenzt seien, gar kein Objekt der Erkenntnis geben könne.[22] Man sieht deutlich, wie erstens das Erkennen als ein Begrenzen des Unbegrenzten gedacht wird,[23] und wie zweitens sich das idealistische Prinzip Bahn bricht, welches das Erkennen zur Grundlegung des Seins macht. Wie Philolaos den Beweis führte, daß die Welt nicht aus lauter Begrenzendem bestehe, wissen wir nicht. Doch scheint er auch hier auf das Wesen der Erkenntnis sich berufen zu haben,[24] und wir können, natürlich in moderner Wendung, aber doch vielleicht im Geiste des Philolaos, sagen: Gebe es das Unbegrenzte, Unbestimmte nicht, so fehlte der Erkenntnis das Problem, dem Sein die Erscheinung. Ehe wir nun weitergehen zu der Betrachtung, wie sich denn nun die Lehre von den beiden Urgegensätzen bei den Pythagoräern in der Ausführung des einzelnen und in der Anwendung auf die Welt gestaltete, müssen wir uns die Frage stellen, ob sich die Pythagoräer bei der Aufstellung jener Gegensätze als der letzten Prinzipien des Seins und der Erkenntnis beruhigten, oder ob sie etwa dieses selbst noch aus einem höheren Grunde ableiteten?

Diese Frage liegt historisch wie sachlich nahe genug. Befindet sich doch unter den Gegensätzen das Apeiron, das uns von Anaximander her wohlbekannt ist. Dort aber war es selbst der Quell der Gegensätze, die höhere Einheit derselben. Wenn es nun hier von dieser Stelle entfernt ist, sollte sich bei den Pythagoräern kein Ersatz dafür finden? Vielfach haben die letzteren an Anaximander angeknüpft und von ihm gelernt, so, wie wir noch sehen werden, besonders in der Kosmogonie. Aber auch sachlich können wir ein Hinausgehen über jenes Gegensatzpaar bei ihnen erwarten. Es erfordert schon eine hohe Reife des Denkens, sich an der Einsicht in das Gesetz als Quell alles Seins genügen zu lassen. Selbst bei Leibniz finden wir ja noch Gott als den Schöpfer der prästabilierten Harmonie. Und so ist es denn mehr wie wahrscheinlich, daß die Pythagoräer die Gegensätze selbst als von einem göttlichen Urprinzip gesetzt betrachteten, welches sie

selbst folglich in sich enthält.[25] Wenigstens wird von Philolaos ausdrücklich berichtet, daß er gelehrt habe: Gott setzte noch vor die Gegensätze, das heißt vor ihr Auseinandertreten in die Zahl und die körperlichen Welt die Eins. Nur so wird es auch verständlich, wie Aristoteles immer die Eins von den Zahlen unterscheiden konnte, andererseits aber doch „räumliche Einheiten", die also offenbar bereits als Zahlen gedacht sind und als solche auch bezeichnet werden, kennt. Denn eben, indem sich die erst erzeugte Einheit spaltet in die Gegensätze oder, was dasselbe ist, in Zahl und Welt eingeht, nimmt sie erst in Hinsicht auf den Gegensatz von Gerade und Ungerade eine bestimmte Natur an; sie gehört dann durchaus zum Ungeraden, Begrenzenden, wie wir es auch erwarten müssen.[26] Aristoteles selbst berichtet uns, wie nach Meinung der Pythagoräer, nachdem sich das räumliche Eins gebildet, dieses als ungerades, begrenzendes Prinzip vom Mittelpunkt der Welt aus das Unbegrenzte an sich gezogen habe und es so zu den Dingen bestimmt habe und begrenzt. Dieses ursprünglich erzeugte, gleichsam noch Göttliche Eins nannten die Pythogoräer auch „Zeus Wache" (Διὸς φυλακή),[27] „Zeus Wachturm" (Ζανὸς πύργος), „Zeus Herrschersitz" (Διὸς θρόνος) usw., denn sie glaubten, daß es als ein schaffendes, alles lenkendes Feuer in die Erscheinung trete, um welches, als Weltzentrum, wie wir später sehen werden, die Gestirne kreisen. USENER hat schön gezeigt, wie die Pythagoräer sich mit dieser Bezeichnung an die altertümliche Vorstellung von Zeus, dem Allseher, anschließen, der noch die ursprüngliche Bedeutung des Lichtgottes hatte: Das Licht dringt überall hin, es sieht alles, hat seine Quelle und seinen Ursprung im Mittelpunkt der Welt.

Wenn nun hier so das Eins sogleich als sinnlich-körperliches Ding aufzutreten scheint, kann man geneigt sein, den Pythagoräern die Ansicht zuzuschreiben, sie hätten die Zahlen doch schon ursprünglich körperlich oder mindestens räumlich gedacht, zumal dies letztere wenigstens von Aristoteles ausdrücklich behauptet wird (Met. XIII. 6, 1080 C 18). Dieser Ansicht (der z. B. RITTER, HERMANN, STEINHART einerseits,

Reinhold Brandis andererseits beistimmen) hat bereits Zeller (I. 1 S. 378 ff.) mit Recht widersprochen, wenn man auch seine, Zellers, eigene Auffassung nicht billigen kann. Wenn die Zahl, nach desselben Aristoteles Bericht, wie wir schon früher sahen, das Prinzip und die Ursache der Körperlichkeit ist, kann sie nicht selbst schon körperlich oder räumlich sein. Vielmehr indem die Zahl als begrenzendes Prinzip das Unbegrenzte begrenzt, entsteht das körperliche Einzelding; und indem die Zahl das Leere, den Raum, bestimmt, wird sie räumlich, entstehen die räumlichen Gebilde: wie Punkt, Gerade, Dreieck usw. Wir haben schon oft gesagt, daß die Pythagoräer die begriffliche Natur ihrer Prinzipien noch nicht erkannten; sachlich aber spielen sie durchaus die Rolle oberster Erkenntnisbegriffe. So, wenn unsere Philosophen das Unbegrenzte an die Peripherie der Welt, die sie sich nach Art einer Kugel dachten, verlegten,[28] im Gegensatz zum begrenzenden Eins, welches sich in der Mitte befindet; sieht man wohl, daß sie hiermit erstens objektiv den Gedanken des an sich noch völlig unbestimmten Substrats alles Werdens ausdrücken wollten, welches erst durch das Gesetz ins Sein erhoben wird; zweitens subjektiv, in Hinsicht auf die Erkenntnis, den Inbegriff alles Problematischen, dahin das Licht der Vernunft und der Erkenntnis noch nicht gedrungen ist. Interessant ist nun, daß die Pythagoräer den Raum, das Leere[29] (τὸ κενόν), und die Zeit[30] in das Unbegrenzte verlegten, von dem aus sie erst in die Welt eintreten und gleichsam eingeatmet werden sollten und so, indem sie sich mit dem Begrenzenden verbinden, die Erzeugung des Seienden mitbewirken. Aristoteles[31] freilich erschien diese Meinung so töricht, daß er sie nicht weiter berücksichtigen zu müssen glaubt; und doch sind hier die Keime tiefster Gedanken. Die Zahl selbst kann nur ins Sein treten, indem sie sich mit der Zeit verbindet: denn nur in der Zeit ist das Auseinanderhalten des Unterschiedenen möglich. Insofern sie so die Voraussetzung alles Unterscheidens und somit aller gegenständlichen Erkenntnis ist, konnten die Pythagoräer mit Recht sagen, die Dinge seien alle in der

Zeit; was sie denn auch bildlich so ausdrückten: die Zeit sei die umfassende Himmelskugel selbst. Zum Zustandekommen des Gegenstandes gehört aber nicht nur die Zeit, sondern auch der Raum; und wenn die Zeit uns das Nacheinander zu trennen erlaubt, so der Raum das Beisammen. Eine Ahnung dieser Meinung ist wenigstens darin zu erkennen, wenn die Pythagoräer ausdrücklich sagen, daß der Raum die bestimmte Unterscheidung und die Trennung des einander Benachbarten ermögliche. Aber warum verlegten sie dann Raum und Zeit in das Unbegrenzte, wenn sie doch vielmehr als Prinzip der Unterscheidung erscheinen? Nun eben, weil sie allein machtlos sind: Erst in Verbindung mit dem Begrenzenden können sie ihre Aufgabe erfüllen. Man könnte im Sinne KANTS sagen: indem der Verstand Raum und Zeit bestimmt, entstehen die einzelnen räumlichen Gebilde; aber natürlich haben die Pythagoräer das Begrenzende noch nicht als Verstand bezeichnet.

Doch stehen sich die Gegensätze bei unseren Philosophen nicht unvermittelt gegenüber. Wir sahen gleich am Anfang unserer Untersuchung, wie zugleich mit der Zahl die Harmonie entdeckt wurde. „Da aber diese beiden Prinzipien (das Begrenzende und Unbegrenzte) als ungleiche und unverwandte zugrunde lagen,“ sagt Philolaos, „so wäre es ihnen unmöglich gewesen, bereits in die Weltordnung einzutreten, wenn nicht die Harmonie dazu gekommen wäre, wie diese auch immer zustande kam. Das Gleiche und Verwandte bedurfte ja doch nimmer der Harmonie, dagegen muß das Ungleiche und Unverwandte und ungleich Verteilte durch eine solche Harmonie zusammengeschlossen werden, durch die sie imstande sind, in der Weltordnung zusammengehalten zu werden.“ *32* In diesen Worten zeigt sich das Bemühen, den Gegensätzen den Anschein des Kontradiktorischen zu nehmen und ihre Korrelativität ans Licht zu stellen. Wie, wenn sich das Unbegrenzte dem Begrenzenden entzöge? Wenn das Unbestimmte von Natur unvernünftig, dem Gesetze feindlich wäre? Dann wäre in gleicher Weise der Bestand des objektiven Seins, wie die Möglichkeit der Erkenntnis gefährdet.

Dieser Gedanke führt von den Pythagoräern zu Parmenides; er ist aber bereits angelegt im Begriffe der Harmonie. Man muß sich überzeugen, daß hier wirklich eine fruchtbare und tiefe Einsicht vorliegt. Wir hatten das Hauptverdienst der Pythagoräer darein gesetzt, daß sie durch die Zahl das Problem der Verschiedenheit zu bewältigen lehrten. Man kann aber das Verschiedene, das Andere nicht denken, wenn man es nicht als das Andere des Einen, zu dem es korrelativ ist, denkt.[33] Völlig disparate Begriffe ließen sich gar nicht vergleichen, also auch nicht unterscheiden. So bemühen sich die Pythagoräer, die Harmonie überall als die höhere, verbindende Einheit der Gegensätze nachzuweisen. Denn sie blieben durchaus nicht bei der musikalischen Harmonie stehen, die ihnen freilich gleichsam die vollkommenste Darstellung und Erscheinung der Harmonie ist. Führen sie doch selbst die musikalische auf eine mathematische zurück.

Nunmehr dürfen wir dazu übergehen, zu untersuchen, wie die Pythagoräer den ursprünglichen Gegensatz des Begrenzenden und Unbegrenzten und den Begriff der Harmonie, als ihrer Einheit, durch den gesamten Umfang des Seienden, wie durch das ganze System des menschlichen Wissens als grundlegend und beherrschend nachzuweisen sich bemühen. Wir dürfen uns hierfür an die von Aristoteles überlieferte sogenannte Kategorientafel der Pythagoräer halten, deren Bedeutung freilich Aristoteles nicht zu würdigen wußte. Die Gegensätze lauten hier:

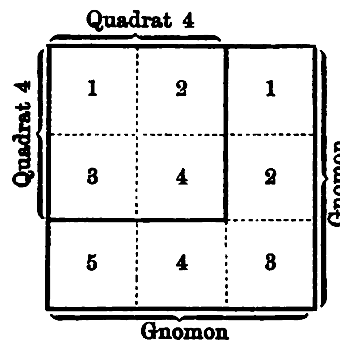
1. Grenze (πέραϲ) und Unbegrenztes (ἄπειρον),
2. Ungerades (περιττόν) „ Gerades (ἄρτιον),
3. Einheit (ἕν) „ Vielheit (πλῆθοϲ),
4. Rechtes (δεξιόν) „ Linkes (ἀριϲτερόν),
5. Männliches (ἄρρεν) „ Weibliches (θῆλυ),
6. Ruhendes (ἠρεμοῦν) „ Bewegtes (κινούμενον),
7. Gerades (εὐθύ) „ Krummes (καμπύλον),
8. Licht (φῶϲ) „ Finsternis (ϲκότοϲ),
9. Gutes (ἀγαθόν) „ Böses (κακόν),
10. Quadrat (τετράγωνον) „ Rechteck (ἑτερόμηκεϲ).

Es wird unsere Aufgabe sein, zu zeigen, wie die Pythagoräer von ihrem Standpunkt aus berechtigt waren, in allen Gliedern der Tafel, welche links stehen, ihr Prinzip der Grenze, in allen denen, die rechts stehen, aber das Unbegrenzte, Unbestimmte wiederzuerkennen. Wir werden weiter sehen, wie sich in der Tafel wirklich die Begriffe auf die verschiedensten Wissensgebiete verteilen; nur stehen sie nicht gerade sachgemäß geordnet. Es gehören offenbar in das Gebiet der Mathematik die Gegensatzpaare: 2, 3, 7, 10; in das Gebiet der Physik 6, in das der Physiologie 5, zur Ethik hingegen sind zu zählen, wie wir zeigen werden, 4, 8, 9. Doch sind die Begriffe natürlich nicht durchaus auf diese Gebiete beschränkt, und der erste Gegensatz bildet gewissermaßen das durchgehende Leitmotiv und führende Prinzip.

Was zuerst den Gegensatz der Einheit und Vielheit angeht, so beruht auf ihm die Bildung der Zahl,[34] indem hierbei zugleich die Einheit sowohl die Rolle des die Vielheit der Elemente begrenzenden, als auch die des Elementes und des die Vielheit erzeugenden Prinzipes spielt. Indem die Einheit durch Addition die Vielheit erzeugt, ist sie nach dem Ausspruch des Aristoteles das Maß der Vielheit; insofern aber die Vielheit in jeder bestimmten Zahl doch begrenzt ist, ist sie das Prinzip der Begrenzung der Vielheit. Ob nun die Pythagoräer diese Überlegung schon angestellt haben, oder ob sie erst auf Kosten des Aristoteles kommt, ist ungewiß, auf jeden Fall sieht man, daß die Gegenüberstellung der Einheit und Vielheit die richtigen Bestandteile der Zahl enthält.[35]

Wir haben ferner gesehen, wie Philolaos die Zahlen einteilt in ungerade, gerade und gerad-ungerade. Diese Dreiteilung, und also vor allem das Grundgegensatzpaar: Ungerade, Gerade, kehrt wieder in den von den Pythagoräern entdeckten und sogenannten Quadratzahlen, heteromeken (rechteckigen) Zahlen und Dreieckszahlen.[37] Die Quadratzahlen nämlich entstehen durch Addition der ungeraden, also begrenzenden Zahlen: $1+3=4=2^2$; $1+3+5=9=3^2$; $1+3+5+7=16=4^2$ usf. Die heteromeken oder rechtwinkligen Zahlen werden er-

zeugt durch Addition der geraden Zahlen, z. B. $2+4=6=2\cdot 3$; $2+4+6=12=3\cdot 4$ usf. Endlich die Dreieckszahlen werden gebildet, indem man alle ungeraden und geraden Zahlen bis zu einer beliebigen addiert: $1+2+\cdots n=\frac{n(n+1)}{2}$. Dies macht es uns verständlich, warum das Quadrat in der Kategorientafel auf seiten des Begrenzten steht, das Rechteck auf seiten des Unbegrenzten; denn diese Zahlen lassen sich alle durch äquidistante Punkte darstellen, z. B. die Quadratzahl 4 so :: als Quadrat, die Rechteckszahl 6 :::, die Dreieckszahl $1+2+3+4=10$ so ∴. Das so gebildete Quadrat ist aber aus dem Ungeraden, das Rechteck aus dem Geraden, das Dreieck aus beiden gebildet. Die ungeraden Zahlen bezeichneten die Pythagoräer auch als Gnomone, weil jede ungerade Zahl eine Quadratzahl zu einem Quadrat ergänzt, was sich räumlich so darstellt, daß die ungerade Zahl die gerade gleichsam wie ein Winkelmaß, ein Gnomon, (siehe Fig.) umschließt, z. B. $4+5=9$; so $1^2+3=2^2$, $3^2+7=4^2$ usw. Aber auch die Harmonie durfte in der Betrachtung der Zahlen nicht fehlen.



Die Pythagoräer haben die Lehren von den Proportionen ausgebildet,[38] sie sagten von vier Größen a, b, c, d, daß sie in arithmetischer Proportion ständen, wenn $a-c=c-d$; in geometrischer, wenn $a:b=c:d$ und in harmonischer, wenn $(a-b):(b-c)=a:c$. So unterschieden sie auch bei zwei Zahlen $a+b$ das arithmetische Mittel $\frac{a+b}{2}$, das geometrische $\sqrt{ab}$ und das harmonische $\frac{2ab}{a+b}$. Sie erkannten in den Zahlen der musikalischen Harmonie die arithmetische Harmonie wieder. Denn wenn 1 den Grundton, $\frac{2}{3}$ die Quinte, $\frac{1}{2}$ die Oktave be-

deutet, so ist $1 : \frac{1}{2} = (1 - \frac{2}{3}) : (\frac{2}{3} - \frac{1}{2})$. Archytas[39] fand alle drei Proportionen in der Harmonie der Töne wieder: Die arithmetische $6 - 4 = 4 - 2$, wobei das Verhältnis der größeren Zahlbegriffe $\frac{6}{4}$ kleiner ist als das der kleineren $\frac{4}{2}$; dann die geometrische $2 : 4 = 4 : 8$, wobei die größeren Zahlbegriffe dasselbe Verhältnis haben wie die kleineren: $\frac{4}{2} = \frac{8}{4}$; drittens die harmonische Proportion $(6 - 4) : (4 - 3) = 6 : 3$, wobei dann das Verhältnis der größeren Begriffe $\frac{6}{4}$ größer ist als das der kleinen $\frac{4}{3}$.

Wenn so die Pythagoräer durch ihre Prinzipien zu fruchtbaren Erkenntnissen geführt wurden, so darf man aber doch nicht übersehen, daß sie sich vielfach in leere Spielereien verloren. Sie untersuchten jede Zahl auf ihr Verhältnis zum Begrenzenden und Unbegrenzten und zur Harmonie. So kamen sie z. B. dazu, in der 10-Zahl geradezu eine heilige Zahl zu sehen.[40] Alle späteren Zahlen galten ihnen nämlich als Wiederholung der 10 ersten,[41] und so will Philolaos die Kraft, die Wirksamkeit und das Wesen der Zahl geradezu nach der 10-Zahl beurteilt sehen.[42] „Denn sie ist groß, alles vollendend, alles wirkend und Anfang und Führerin des göttlichen, des himmlischen und menschlichen Lebens." So erschien ihnen ferner die 3 besonders wertvoll, denn in ihr ist Anfang, Mitte und Ende des Alls.[43] Die 4-Zahl wird gefeiert, weil $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, und weil die 4 das erste Quadrat ist.[44] Die Beispiele ließen sich häufen, und einiges wird uns noch bei anderer Gelegenheit beschäftigen.

Die Anwendung der Zahl auf den Raum ergibt, wie schon gesagt, die bestimmten räumlichen Gebilde, zunächst die Raumelemente. So ist der Punkt die räumliche Eins, die 2 die Linie, die 3 das Dreieck, die 4 die Pyramide.[45] Es ist unzweifelhaft auch hier ein richtiges Problem getroffen. Wir denken nicht an die analytische Geometrie, welche sich ausdrücklich die Aufgabe stellt, die Gesetzmäßigkeit des Raumes durch die Gesetzmäßigkeit der Zahl zu bewältigen; denn der Grundgedanke der Koordinaten fehlt ja noch völlig, und die Pythagoräer begnügten sich sehr bald damit, Ähnlichkeiten

ganz allgemeiner Art zwischen Raum- und Zahlgebilden aufzusuchen. Wenn aber KANT in seiner Erstlingsschrift daran dachte: „die dreifache Dimension der Ausdehnung aus demjenigen zu erweisen, was man bei den Potenzen der Zahlen wahrnimmt,"[46] so ist dies mindestens im Geiste der Pythagoräer gedacht; und noch in neuester Zeit hat man sich nicht ohne Erfolge bemüht, die 3 Dimensionen des euklidischen Raumes aus der natürlichen 3-Dimensionalität der Zahlen zu verstehen.[47] Man darf doch wenigstens eine Ahnung dieses Problems darin erblicken, wenn die Pythagoräer als räumliches Element, durch dessen Bewegung alle Raumgebilde entstehen, die Eins als das erzeugende Ursprungselement der Zahl setzen usw. Im einzelnen bemühten sich nun die Pythagoräer, das, was sie in den Verhältnissen der Zahlen erkannt hatten, im Räumlichen wiederzufinden. Da durfte natürlich weder die heilige 10-Zahl, noch die Harmonie fehlen. Die 10-Zahl fanden sie zunächst wieder in der Pyramide (Tetraeder), denn sie hat 4 Ecken (oder 4 Flächen) und 6 Kanten, was im ganzen 10 macht.[48] Die geometrische Harmonie aber war ihnen der Würfel (Kubus),[49] denn „in ihm wird die Harmonie gleichsam angeschaut;" er hat nämlich 12 Seitenkanten, 8 Winkel und 6 Seitenflächen; und es ist $(12-8):(8-6)=12:6$ eine harmonische Proportion und 8 das harmonische Mittel zwischen 12 und 6, denn $8=\frac{24\cdot 12}{6+12}$. Weiter ist $6:12$ die Oktave, $6:8$ die Quarte, so daß also auch die musikalische Harmonie im Würfel gleichsam angeschaut wird.

Die Pythagoräer scheinen nun aber von vornherein von der durchgehenden Anwendbarkeit der ihnen allein bekannten natürlichen, rationalen Zahlen auf den Raum durchaus überzeugt gewesen zu sein. Um so überraschender mußte für sie daher eine Entdeckung sein, von der HANKEL mit Recht sagt, daß sie eine der größten des gesamten Altertums sei, die Entdeckung nämlich der Idee des Irrationalen.[50]

Diese Erkenntnis scheint im Zusammenhang zu stehen[51] mit der Auffindung des pythagoräischen Lehrsatzes, nach welchem

das Quadrat über der Hypotenuse eines rechtwinkligen Dreiecks gleich der Summe der Quadrate über den beiden Katheten ist; denn wenn sie versuchten, wie ihnen das bei dem rechtwinkligen Dreieck mit den Katheten 3 und 4 leicht gelang, auch bei gleichschenkligen Dreiecken die Hypotenuse durch eine Zahl auszudrücken, so mußten sie die Unmöglichkeit dieses Unternehmens bald bemerken, weil die Diagonale des Quadrats zu den Seiten des Quadrats ein irrationales Verhältnis hat. Hier hatte man also ein räumliches Gebilde, das zwar sinnlich wahrnehmbar, auch sogar geometrisch konstruierbar, aber dennoch mit dem gesetzmäßigen und gestaltenden Prinzip — denn dies war den Pythagoräern die Zahl — nicht faßbar, nicht begreiflich war. Dies mußte ihnen doch wie die offenbar gewordene Unvernunft erscheinen. Man bedenke, wie die Zahl von ihnen durchaus als das Vernünftige, als der Repräsentant der Wahrheit aufgefaßt wurde: denn „nichts von Lug nimmt die Natur der Zahl, die Harmonie besitzt, in sich auf," sagt Philolaos,[52] „denn es ist ihr nicht eigen. Aber der Natur des Unbegrenzten und Unsinnigen und Unvernünftigen ist Lug und Neid eigen. Lug aber bläst nicht in die Zahl hinein. Denn der Lug ist der Natur unversöhnlicher Feind, die Wahrheit aber dem Geschlecht der Zahl von Hause aus angeboren." „Wir begreifen dann," sagt Hankel,[53] „wie man im Sinne der alten Philosophen in dem Irrationalen (ἄλογον = ohne Verhältnis) ein tiefes Mysterium sah, den Doppelsinn des Wortes λόγος benutzend, das Irrationale als das Unausgesprochene, das Unbegreifliche faßte, das Bildlose (ἀνείδεον) nennen konnte." Wir aber sehen in dieser Entdeckung einen weiteren Grund, warum die Pythagoräer den Raum auf seiten des Apeiron stellten: denn am Raumgebilde war ihnen ja das Irrationale entgegengetreten. Also ist der Raum an sich kein Prinzip der Bestimmung und Begrenzung; er kann es nur so weit werden, als er das Begrenzende, Bestimmende — die Zahl — aufzunehmen vermag.

In der Kategorientafel begegnet uns als geometrisch-räumliches Gegensatzpaar: gerade und krumm. Warum steht hier

das Gerade auf Seite des Begrenzenden, Vernünftigen, — das Krumme auf der Gegenseite? Es liegt nahe, daran zu denken, daß das Krumme nicht wie das Gerade der Zahl unmittelbar zugänglich ist. Einen tieferen Einblick gewinnt man, wenn man an die sich bildende Exhaustionsmethode denkt. Bereits der in der zweiten Hälfte des V. Jahrhunderts v. Chr. lebende Mathematiker Hippokrates von Chios bediente sich des Verfahrens, krummlinige Figuren durch geradlinige Polygone, die ihnen um- und eingeschrieben werden, ihrem Inhalt nach zu bestimmen, aus welchem Verfahren sich bekanntlich die Exhaustionsmethode entwickelt hat. Man darf wohl annehmen, daß die ersten Versuche hierzu noch über Hippokrates in die Schule der Pythagoräer hinaufreichen. So wie aber hier das Krummlinige durch das Geradlinige nicht nur begrenzt und eingeschlossen, sondern auch annäherungsweise bestimmt und somit vernünftig gemacht wird, so konnte den Alten sehr wohl das Gerade überhaupt als das Begrenzende, das Krumme als das Unbestimmte, das Unbegrenzte gelten. Charakteristisch bleibt es immer für ihr mathematisches Denken, daß sie gerade und krumm dauernd als Gegensatz empfanden: es fehlte ihnen das gemeinsame Maß der Infinitesimalzahl.

Die wichtigste Errungenschaft der Pythagoräer auf physikalischem Gebiete, die mathematische Begründung der Akustik, haben wir bei Beginn unserer Darstellung erwähnt. Natürlich war von der Einsicht in den Zusammenhang zwischen Saitenlänge und Tonhöhe noch ein weiter Weg bis zur Auffassung des Tones als einer Wellenbewegung. Doch ist bereits Archytas zu der Überzeugung gekommen, daß die Töne auf Schwingungen der Luft beruhen, und ebenso Euklid (um 300 v. Chr.) in seiner Schrift „über die Teilung des Monochords". Dieser faßt den Ton auf als eine dichtere oder dünnere, schnellere oder langsamere stoßende Bewegung.[55] — In der Kategorientafel finden wir Ruhe und Bewegung so verteilt, daß die Ruhe dem Begrenzenden, Gestaltenden, die Bewegung dem Apeiron zukommt.[56] Dies erklärt sich aus der arithmetisierenden Weltanschauung sehr gut. Zahlen kann man nicht bewegen, sie

sind ewig gleich in ungetrübter Ruhe. Und den Pythagoräern erschien eben als Ideal der Naturbetrachtung die Auflösung alles Seienden in Zahl. Damit der rationale Faktor der Bewegung erkennbar wurde, mußte erst Demokrit den leeren Raum und die Atome erdacht haben. Aber dem haben die Pythagoräer schon vorgearbeitet, wie wir sogleich sehen werden.

Wir haben schon gehört, daß ihnen die 4, räumlich gedacht, den Körper, d. h. die 3-Dimensionalität, ergab.[57] Wenn es weiter heißt, für die Beschaffenheit und Färbung der einzelnen Dinge sei die 5-Zahl verantwortlich, so darf man zunächst daran denken, daß uns die 5 Sinne (oder die 5 Finger jeder Hand) hierüber orientieren; dann aber vornehmlich[58] an die Lehre von den 5 regelmäßigen Körpern. Die besondere Natur nämlich der Elemente, deren Unterscheidung und Bezeichnung sie vermutlich von Empedokles übernahmen, führten die Pythagoräer, wie nach ihnen Plato, auf die Verschiedenheit der räumlichen Gestalt der kleinsten Teile zurück. Auch hier konnten sie sich auf eine mathematische Entdeckung stützen; denn die Pythagoräer sind vermutlich die ersten, welche die 5 regelmäßigen geometrischen Körper unterschieden. So sollte die Erde in ihren Elementarbestandteilen würfelartig, das Feuer nach Art der Pyramide (Tetraeder), die Luft als Oktaeder, das Wasser als Ikosaeder, das alles umgebende fünfte Element der Himmelskugel aber als Dodekaeder gestaltet sein.[59] Das Große und Fruchtbare in dieser Anschauung vom Wesen der Materie liegt in der prinzipiellen Abstraktion von allem Sinnlichen. Indem sie das Sein in der reinen, zahlenmäßig bestimmten Gestalt zu begründen suchten, haben sie dem Demokrit den Weg zur Atomistik gewiesen.

Weniger gut als über ihre physikalischen Lehren sind wir über ihre Auffassung der organischen Natur unterrichtet. Denn was die 6-Zahl mit dem Lebendigen zu tun hat, das sie daraus zu begreifen suchten, ist schlechterdings nicht zu sehen.[60] Die 7-Zahl scheinen sie ganz nach Art der da-

maligen, volkstümlichen Auffassung in Beziehung zum Verlauf des menschlichen Lebens gesetzt zu haben: mit 7 Jahren wechseln die Zähne, mit 14 Jahren beginnt die Periode der Mannbarkeit, mit 21 wächst der Bart und so fort. Auf der Kategorientafel finden wir die Gegensätze des Männlichen und Weiblichen verzeichnet, und zwar so, daß das Männliche auf Seite des Begrenzenden, das Weibliche auf der des Unbegrenzten und Unbestimmten steht. Man denkt hier zunächst an die höhere Wertschätzung, die der Mann vor dem Weibe bei den Griechen genoß, an die kräftigere, stärkere Natur des männlichen Körpers. Deutlicher aber scheint sich das Gegensatzpaar nach seinem Werte zu enthüllen, wenn wir an die Theorie der organischen Zeugung bei Aristoteles denken.

Er hat hier gewissermaßen nur die Gegensätze der Pythagoräer in seine Sprache übersetzt. Ihm ist durchaus immer das Männliche, der männliche Samen, das formende, gestaltende Prinzip (εἶδος), der weibliche Zeugungsstoff aber der empfangende, aufnehmende und geformte Stoff (ὕλη).[61] Kein männlicher Samen geht bei der Zeugung in den weiblichen Stoff ein, sondern dieser empfängt nur die Form vom männlichen her. Die letztere gibt sogar allein die Seele, die dem weiblichen nicht innewohnt. Es ist wohl unzweifelhaft, daß diese Auffassung von den Pythagoräern beeinflußt ist. Denn wie Aristoteles das Männliche als das Göttliche und Bessere gegenüber dem Weiblichen bezeichnet, so steht es auch bei den Pythagoräern auf derselben Seite mit dem Guten; und das Weibliche auf seiten des Unbestimmten, Unvernünftigen. Ja, wie die Gegensätze der Pythagoräer gemäß dem Gesetz der Harmonie alle korrelativ gedacht sind, so enthält das Weibliche auch bei Aristoteles (wie der Stoff in seiner Philosophie überhaupt) die Form und Gestalt schon der „Möglichkeit nach" in sich, ist also korrelativ zu ihr und gleichsam prädisponiert. So gewinnt also auch dieses Gegensatzpaar in seiner besonderen Bewertung, die durch die Stellung in der Kategorientafel zum Ausdruck kommt, Sinn und Bedeutung für uns. Und hier ist auch der Ort, einiges zu sagen über

die Auffassung der Pythagoräer über das Wesen der Seele.[62] Es scheint über diesen Punkt keine Einstimmigkeit geherrscht zu haben. Einige von den Pythagoräern, berichtet Aristoteles, haben die in der Luft spielenden Sonnenstäubchen für die Seele gehalten, andere das, was sie bewegt.[63] Die erste dieser Ansichten paßt nicht in den uns beschäftigenden Gedankenkreis (und ist eben deswegen wohl die spätere); die zweite dagegen sehr gut und vereinigt sich auch vortrefflich mit der Nachricht, daß die Seele eine Zahl genannt worden sei.[64] Nicht für altpythagoräisch kann ich die Ansicht halten, daß die Seele selbst Harmonie sei,[65] auch nicht die, daß sie die Harmonie ihres Körpers sei. Wohl würde es wiederum sehr genau zu allem andern passen, wenn die Pythagoräer lehrten: die Seele füge sich dem Körper ein durch die Harmonie, so daß also das Verhältnis zwischen Seele und Körper das der Harmonie wäre.[66] Man muß dann nur das Zahl-Sein der Seele nicht allzu wörtlich verstehen: die Zahl ist in der Erkenntnis das begrenzende, bestimmende Prinzip; so würde die Seele hier als Begrenzendes, Bestimmendes gegenüber dem Leib als dem Unbestimmten, Stofflichen auftreten. Dann wäre aber die Harmonie geradezu gefordert, — ja, das von uns schon früher besprochene Fragment des Philolaos, wonach die Zahl alle Dinge mit der Sinneswahrnehmung innerhalb der Seele zum Einklang bringt,[67] würde so einen tieferen und klareren Sinn gewinnen. In der Erkenntnis betätigt die Seele ihre Natur als zählendes, bestimmendes Prinzip und kann so die Empfindung zu Zahlgegenständen bestimmen. Wenn die Pythagoräer nun wirklich das Verhältnis von Leib und Seele so aufgefaßt haben, so wären sie darin wiederum gewissermaßen als Vorläufer des Aristoteles zu nehmen. Denn diesem ist die Seele die Form des Körpers, das bestimmende, gestaltende Prinzip, welches freilich nicht ohne den Körper sein kann (wie ja auch das Begrenzende der Pythagoräer nicht ohne das Unbegrenzte ins bestimmte Dasein treten kann), welches aber doch begrifflich von ihm zu sondern ist. Die Seele ist ihm die erste Entelechie, eines natürlichen, organisierten Körpers.[68]

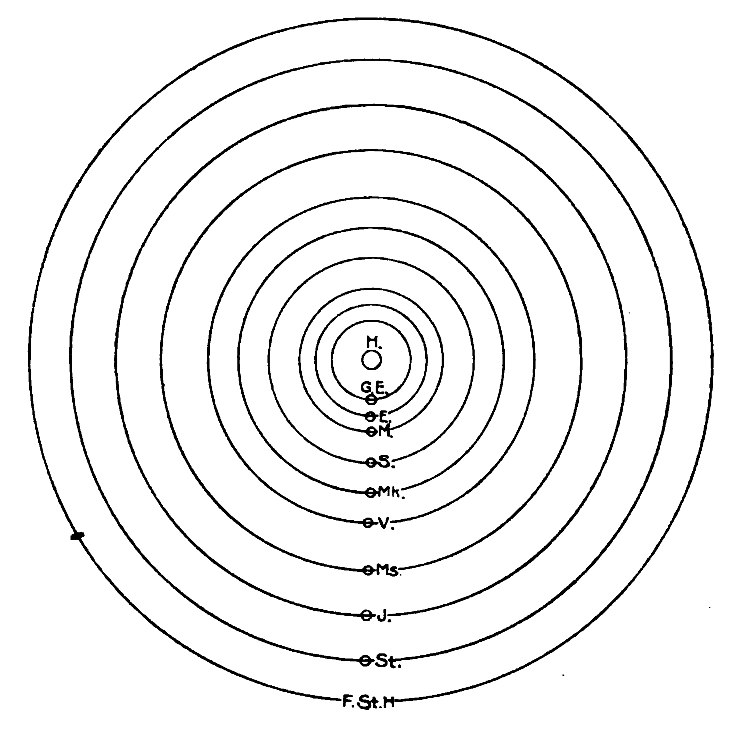
Wie hier auch in der Prädisposition des Stoffes für die Form die Harmonie steckt, braucht nicht mehr gezeigt zu werden. Bei Philolaos findet sich auch im Prinzip schon die Dreiteilung der Seele wie bei Aristoteles:[69] in eine vegetative, animalische und menschlich-vernünftige Seele. Der Verstand hat seinen Sitz im Gehirn und kommt nur dem Menschen zu; das Tier hat nur das Empfindungsvermögen, welches im Herzen sein Organ hat. Das Prinzip der Pflanzen ist die Kraft des Wachstums und der Anwurzelung, die im Nabel lokalisiert wird; endlich die Zeugungskraft ist allen Organismen in gleicher Weise gemeinsam. Bei Aristoteles ist diese Einteilung nur wenig verändert.

Zwei Gegensatzpaare der Kategorientafel stehen sowohl zur Astronomie wie zur Ethik der Pythagoräer in Beziehung: Licht und Finsternis, Rechtes und Linkes. Wie wir bereits wissen, verlegten sie in den Mittelpunkt der Welt das Zentralfeuer, die Hestia, welche sich die ursprüngliche Eins als Ausgangspunkt der Begrenzung und Weltbildung zuerst erschuf. Es ist leicht möglich, daß sie das die ganze Weltkugel umfassende Unbegrenzte zugleich als Finsternis dem Prinzip der Grenze oder des Lichtes entgegenstellten.[70] Gewiß hat sich in der Gegenüberstellung: Licht-Dunkel, wobei das Licht auf seiten des begrenzenden, vernünftigen Prinzipes, das Dunkel auf die Gegenseite gestellt ward, noch ein Rest von der alten Lichtverehrung, die der Name des Zeus verrät, erhalten; ebenso auch in dem Gegensatz: Rechtes und Linkes, denn „für die Griechen war ursprünglich ohne alle Orientierung nach dem Himmel, Osten die rechte, Westen die linke Seite gewesen; von dort kamen die guten, von links die ungünstigen Vorzeichen, daher die Pythagoräer ohne weiteres das Rechte gut, das Linke übel nannten“.[71] So spricht Hektor zu Polydamas:

„Du hingegen ermahnst, den weitgeflügelten Vögeln
Mehr zu vertrauen. Ich achte sie nicht, noch kümmert mich solches,
Ob sie rechts hinfliegen, zum Tageslicht und zu der Sonne,
Oder nach links dorthin, zum nächtlichen Dunkel gewendet.“

Die scheinbare Bewegung der Gestirne von Osten nach Westen führten die Pythagoräer bereits auf eine wahre Bewegung von Westen nach Osten zurück: es sollten sich nämlich in dieser Richtung um das Zentralfeuer H bewegen:

1. der Fixsternhimmel (F.St.H.)
2. der Saturn (St.)
3. der Jupiter (J.)
4. der Mars (Ms.)
5. die Venus (V.)
6. der Merkur (Mk.)
7. die Sonne (S.)
8. der Mond (M.)
9. die Erde (E.)
10. die Gegenerde (G. E.)



Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Pythagoräer die Gegenerde nur erfanden, um die heilige 10-Zahl vollzumachen. Den Umstand, daß man dieses Gestirn nicht sehen kann, erklärten sie so, daß sie annahmen, die Gegenerde läge zwischen Erde und Zentralfeuer; aber wir wohnen auf der Hälfte der

Erde, welche ihr und dem Zentralfeuer abgekehrt ist.[73] Jenseits des Fixsternhimmels ist das äußere Feuer, und hinter diesem das Apeiron, der unbegrenzte Raum und die Ewigkeit. Eine Achsendrehung der Erde lehrten die älteren Pythagoräer noch nicht, sondern die Erde wie alle Gestirne dachten sie sich an zugehörige Sphären (durchsichtige Kugeln) befestigt, an welchen sie herumgeführt werden. Eine solche Sphäre eignet auch dem Fixsternhimmel. Man sieht leicht, wie dies alles nur eine Fortbildung der Lehre des Anaximander ist.

Wenn wir nun in dem Zentralfeuer und dem umgebenden Unbegrenzten die beiden Grundprinzipien gleichsam im Weltall verdichtet finden, so dürfen wir erwarten, daß auch die Harmonie nicht fehle. Sie findet sich, und zwar als musikalische, tönende Harmonie der Gestirne. Diese sind von einander, nach Meinung der Phythagoräer, um solche Entfernungen getrennt und bewegen sich mit solchen Geschwindigkeiten, daß sie insgesamt einen tönenden Akkord erschallen lassen, der die Oktave umfaßt.[74] Ursprünglich wurde die Sphärenharmonie nur den sieben Planeten zugelegt: sie sollten den sieben Saiten des Heptachords entsprechen und bildeten so die goldene Leier der Musen. Auf die Frage, warum denn diese göttliche Musik von uns nicht vernommen wird, antworteten sie: die Gewöhnung verhindere es; das Geräusch sei schon gleich bei der Geburt in unser Ohr gedrungen und sei uns niemals aufgefallen, weil wir den Zustand der Stille nicht kennen. Nur durch Unterscheidung aber gäbe es ein Erkennen. Man darf erinnern an den Müller, der das Geräusch der Mühle nicht mehr hört, weil er so daran gewöhnt ist. Einzelne, besonders begnadete Menschen, wie vor allen der Meister Pythagoras selbst, sollten aber die Fähigkeit haben, die himmlische Musik jederzeit zu hören. Es ist eine ebenso poesievolle, wie gedankentiefe Weltbetrachtung, die sich in dieser Lehre von der Sphärenharmonie ausdrückt.

Aber über das Poetische hinaus haben sich die Pythagoräer auf astronomischem Gebiete große wissenschaftliche Verdienste erworben, indem sie vor allem die Erde frei als

einen Stern unter Sternen in den Weltraum versetzten und ihr Kugelgestalt zuschrieben. Bereits Hicetas und Ekphantus aus Syrakus (im vierten Jahrh. v. Chr.), unzweifelhaft Schüler der Pythagoräer, legten dann der Erde Achsendrehung bei, womit natürlich die Lehre von dem Zentralfeuer haltlos wurde.[75] In ihren Spuren wandelnd, gelang es dann Aristarch von Samos (um 250 v. Chr.), dem Vorläufer des Kopernikus, zu der Erkenntnis durchzudringen, daß sich die Erde um die Sonne bewegt. So können wir es an den Griechen beobachten, wie der menschliche Geist, sich mehr und mehr selbst vertrauend, die Welt der halbbewußten Überlieferung künstlich zerschlägt, um sie aus sich selbst neu und schöner zu erzeugen; wie eine Provinz des Seins nach der anderen erobert wird, und wie mit dem Ausbau des Weltgebäudes sich auch die Innenwelt des Menschen weitet, sein Fühlen und Denken sich vertieft. Denn gewaltig mußte der Eindruck jener Lehren auf empfängliche Herzen sein, wenn der feste Grund, auf dem wir stehen und wandeln, sich zu bewegen begann, und das kosmische Geschehen, aller sinnlichen Stützen beraubt, allein der sicheren und zuverlässigen Macht des Gesetzes anvertraut ward, des Gesetzes, das dem Denken entstammt. Dem in dieser Hinsicht verderblichen Einfluß des Aristoteles ist es hauptsächlich zu verdanken, daß die Alten nicht die Früchte all dieser köstlichen Aussaat geerntet haben.

Von sonstigen astronomischen Lehren der Pythagoräer sei nur noch folgendes erwähnt: die Sonne und der Mond, welche sie für glasartige Körper hielten, sollten ihr Licht, nach der Anschauung der älteren Pythagoräer, vom Zentral- und Außenfeuer erhalten und dann auf die Erde reflektieren.[76] Das umgebende Feuer glaubten sie wahrscheinlich in der Milchstraße zu erblicken.[77] Die Entstehung der Sonnenfinsternisse erklärten sie aus dem Zwischentreten des Mondes zwischen Erde und Sonne; entsprechend die Mondfinsternisse.[78] Tag- und Jahreszeiten wurden gleichfalls aus der Bewegung der Gestirne und ihrer Stellung zum Zentralfeuer erklärt.[79]

Es darf uns nicht wundern, daß die Pythagoräer ihre Prinzipien, insbesondere das Prinzip der Zahl, die sich ihnen in der natürlich-sinnlichen Welt so gut bewährt hatten, auch in der sittlichen Welt wiederzufinden glaubten. Wir sehen daher die ethischen Grundkategorien auf der Tafel der Gegensätze so verteilt, daß das Gute dem Begrenzenden, das Böse dem Unbegrenzten, Gestaltlosen, zugeteilt wird; so sagt Philolaos, daß der Zahl von Natur die Wahrheit angeboren, dem Unbegrenzten, Unvernünftigen aber Lug und Neid eigen ist.[80] Es ist daher auch sehr glaublich, daß die Pythagoräer die Tugend als Harmonie bezeichneten, und zwar in dem Sinne, daß sie auf einer Harmonie der Seele und des Körpers oder der richtigen Herrschaft des Begrenzenden über das Unbegrenzte beruhe.[81] Aber diese Harmonie ist nicht leicht zu gewinnen; gewisse Leidenschaften können wir nicht bezwingen, und „es gibt," wie Philolaos sagt, „gewisse Motive, die stärker sind als wir."[82] Übrigens mußten unsere Philosophen bald auf Abwege geraten, wenn sie versuchten, sich des Sittlichen mit Hilfe der Zahlen zu bemächtigen. Tugenden und Laster lassen sich nicht mit mathematischem Maße messen; das Reich des Guten geht nicht auf im endlichen Dasein, und das Gesetz des Sollens ist kein Naturgesetz. So verfielen die Pythagoräer bald in leere Spielereien. Die Gerechtigkeit, sagten sie, sei die 4 oder die 9, weil dies Quadratzahlen sind, (also gleich $\times$ gleich) und die Gerechtigkeit Gleiches mit Gleichem vergelte.[83] Die Fünfzahl war ihnen Symbol der Ehe, weil sie aus der ersten geraden Zahl 2 und der ersten ungeraden 3 besteht, das Gerade ihnen aber das Weibliche, das Ungerade das Männliche bedeutet. Sie nannten die 1 Vernunft und Wesenheit, die 2 aber schwankende Meinung, wegen ihres veränderlichen Wesens.

Die Pythagoräer glaubten an Götter und Heroen, wie es bei ihrem Seelenwanderungsglauben ja selbstverständlich ist. Selbst in das Reich der Götter aber wußten sie ihre mathematische Neigung zu tragen. Sie legten den einzelnen Göttern bestimmte Winkel oder Zahlen zu, gleichsam als Attribute,

welche ihr Wesen charakterisieren sollten. So war z. B. der Winkel des Dreiecks gleichzeitig dem Hades, Chronos, Ares und Dionysos, der Winkel des Vierecks der Rhea, Demeter und Hestia, der des Zwölfecks dem Zeus heilig.[84] Diese Auswüchse der Zahlenlehre, die später mehr und mehr überhand nahmen, hat schon Aristoteles mit Recht getadelt.[85] Nicht nach ihnen aber darf man die Bedeutung des pythogoräischen Systems bemessen.

Es ist der Geist der exakten Wissenschaft, welcher mit den Pythagoräern erwachte. Denn nicht das verständige Beobachten der Natur allein, nicht das Sammeln des Einzelnen und die Anhäufung sogenannter Tatsachen charakterisiert die exakte Forschung, sondern das Bewältigen der Erscheinungen durch den Begriff, ihre Deduktion aus höchsten Voraussetzungen und das von der gedanklichen Hypothese geleitete Experiment. Die Naturforschung muß ihr Objekt aus selbst erzeugten Begriffen konstruieren, und hierbei ist ihr wichtigstes Instrument die Zahl. Mit diesem Hilfsmittel gelang es den Pythagoräern zuerst, einen Teil des Wirklichen der Macht des Dämons Zufalls (Tyche) zu entreißen und dem Geiste des Menschen zu unterwerfen. Das akustische Experiment der Pythagoräer begründete die Physik als exakte Wissenschaft. Es war geleitet von einer Idee: ihm lag die Überzeugung von der zahlenmäßigen Bestimmtheit des Seienden zugrunde, welche eben, durch das Experiment, wenn auch nur in geringem Umfang, verifiziert wurde. Hiermit war aber auch prinzipiell die Emanzipation von der Empfindung vollzogen; denn das subjektive Element der Wahrnehmung ward hier ersetzt und zurückgeführt auf objektive Gesetze des Geistes mit Hilfe der Zahl.

Will man die Bedeutung der Pythagoräer richtig würdigen, so muß man der Nachwirkung ihrer Lehre in der Geschichte der Wissenschaften nachspüren. Am offenkundigsten ist sie in der Mathematik. Wir haben schon früher den großen Mathematiker Hippokrates von Chios[86] erwähnt, der zwar kaum ein Anhänger des Systems der Pythagoräer, aber sicher ihr

Schüler in der Mathematik war. Ihm verdankt namentlich die Geometrie mannigfache Förderung. So wird ihm z. B. der Satz zugeschrieben, daß die Kreisflächen zweier oder mehrerer Kreise ihren Durchmessern proportional sind; er quadrierte das nach ihm sog. „Mondchen" (lunula, μηνίσκος) und hoffte sich von hier aus der damals noch nicht als unlösbar erkannten Aufgabe von der Quadratur des Kreises zu bemächtigen. Besonders bekannt aber wurde er durch seine Methode der Würfelverdoppelung,[87] an welchem Problem sich auch der Pythagoräer Archytas ruhmvoll versuchte. Durch ebendenselben Archytas von Tarent und vielleicht noch durch einen anderen Pythagoräer Timäus von Lokri ist sehr wahrscheinlich Plato in der Mathematik unterrichtet worden, der auf diesem Gebiete auch Hervorragendes geleistet hat, wie wir später zeigen wollen.[88]

Die Theorie der Musik ist, wie schon gesagt, recht eigentlich eine Schöpfung der Pythagoräer. Hier gebührt auch vor anderen dem Archytas Anerkennung.[89] Das Nähere darüber gehört in die Geschichte der Musik;[90] wir wollen hier nur wiederholend erinnern, daß er als einer der ersten das Wesen der Töne in Schwingungen der Luft sah; daß er bereits durch harmonische Teilung der 3 zu 2 die große Terz als 5:4 und die kleine als 6:5 festsetzte. Auch die Medizin hat sich dem Einfluß der Pythagoräer nicht entziehen können. Aristoteles nennt den Arzt Alkmäon aus Kroton[91] in unmittelbarem Zusammenhang mit den Pythagoräern,[92] und wirklich zeigt auch das Wenige, was wir von seiner Lehre wissen, unverkennbar pythagoräische Denkungsart. Auch er scheint die Welt aus Gegensätzen konstruiert zu haben, nur eben nicht aus bestimmten; sondern das Gegensätzliche überhaupt schien ihm das Wesen der Welt zu sein. Auch einen Anklang an den Harmoniebegriff kann man in seiner Lehre finden; denn für ihn beruht die Gesundheit auf der Gleichberechtigung (dem Gleichgewicht) der Kräfte oder der Gegensätze überhaupt (des Feuchten und Trockenen, des Kalten und Warmen, des Bitteren und Süßen usw.), während dagegen die Allein-

herrschaft eines der Gegensätze Krankheit erregt.[93] Das Prinzip der Erkenntnis scheint er vornehmlich in den Verstand gesetzt zu haben, durch welchen sich der Mensch vom Tier unterscheidet, das nur der Empfindung fähig ist.[94] Als Zentralorgan der Empfindung setzt er das Gehirn.[95] Vom Gehirn sind daher auch alle Empfindungen abhängig, so daß unnatürliche Erschütterungen und Bewegungen das Zustandekommen einer normalen Empfindung verhindern, indem die Poren verstopft werden, in denen die Empfindungen entstehen. Der Ton kommt zustande, indem das Leere im Ohr als Resonanzraum dient, von wo der Schall zum Gehirn geleitet wird. Das Riechen geschieht, indem wir die mit der Nase eingeatmeten Düfte ins Gehirn heraufziehen. Mit den Augen ist das Gehirn durch zwei enge Pfade verbunden, die im Innern des Hirnes eine Strecke lang miteinander vereint sind, um sich dann zu trennen und in den beiden Augenhöhlen zu münden (Nervus opticus).[96] Im Auge selbst sei Wasser und Feuer; letzteres könne man daran merken, daß bei einem Schlag aufs Auge dasselbe aufleuchtet. Wir sehen aber durch das Wasser im Auge. — Alkmäon lehrte ferner, daß die Seele unsterblich sei und in stetiger Bewegung.[97] Daher sei sie den Göttern verwandt, denn das Göttliche sei in ewiger, stetiger Bewegung, wie Sonne, Mond und Sterne, die also Alkmäon mit dem Volksglauben für Götter hielt.

Die Eleaten.

Die Pythagoräer hatten sich um das Problem der Vielheit bemüht; aber indem sie das Mittel zu seiner Lösung in der Zahl sahen, bereiteten sie zugleich die Erkenntnis der Einheit vor. Die Zahl ward die Voraussetzung der Dinge; damit aber wurden diese ihrer Absolutheit entkleidet und der Geist, das Denken befreit. Es gab also Gesetze, welche über der sinnlich unmittelbaren Wirklichkeit stehen und diese bedingen. Und das Problem der Einheit war nicht etwa dem Bewußtsein der Menschheit verloren: konnte vielmehr nun-

mehr nur um so tiefer und gründlicher begriffen werden. Die Relativität alles sinnlichen Seins hatte schon Heraklit erkannt; es bedurfte nur noch der Konsequenz eines kühnen Geistes, um die Substanz der Welt in das Denken zu verlegen und so eine Einheit zu erschaffen, welche dem Zufall und dem Schicksal entzogen war. Aber auch das sittliche Bewußtsein der Zeit strebte der Einheit zu. Bei Pindar konnten wir bemerken, wie das Eine, Göttliche die Vielheit der Götter durchwaltet und durchflutet; und die Sehnsucht nach reiner, sittlicher Idealität, welche Pindar wie Heraklit zu Feinden der Auswüchse des mythenbildenden Denkens und des populären religiösen Glaubens machten, führte in ihrer Konsequenz auch notwendig zur Erkenntnis der allumfassenden, verbindenden Einheit des Sittengesetzes. Nichts Schlechtes, nichts Unwürdiges wollte Pindar von seinen Göttern sagen: Er gestand also dem moralischen Gesetz Macht selbst über die Götter zu, welche vor ihm gleich und in dieser Hinsicht wenigstens identisch erschienen. Immer noch stand aber die Vielheit der Götter der restlosen Durchführung dieses Gedankens hemmend im Wege. Wenn das Göttliche seine tiefste Wurzel, seine menschliche Berechtigung im Sittlichen hat, so sieht man wohl, wie zuerst die Apperzeption des Göttlichen unter der Form des Einen Gottes geschehen mußte, ehe das Bewußtsein der inneren Einheit des Sittlichen erwachen konnte.

Nach beiden Richtungen nun haben die Eleaten die Kultur der Griechen (und damit auch der Menschheit) vertieft: Sie haben die Einheit des natürlichen Kosmos in der Einheit des Denkens, die Einheit des Sittenreiches in der Einheit Gottes zuerst begründet. So haben sie die Tendenzen ihrer Zeit zu einem vorläufigen Abschluß gebracht, indem sie zugleich dem größten griechischen Philosophen, Plato, den Boden bereiteten. Ihre Verdienste um theoretische Philosophie und Ethik sind gleich groß.

Xenophanes aus Kolophon. [1]

Wenn wir den Fortschritt richtig würdigen wollen, den Xenophanes vollzog, als er vom Polytheismus zum Monotheismus überging, müssen wir uns an das zurückerinnern, was über den Ursprung der primitiven religiösen Ideen in der Einleitung gesagt worden ist. Die ersten Dämonen und Götter sind sinnlich gedachte Begriffe, welche in gleicher Weise das Gesetz des Naturgeschehens wie die Bürgschaft der Sittlichkeit enthalten. So eng und begrenzt wie die Welt des naiven Menschen, so klein und beschränkt sind auch seine Götter. Das Individuum mit seinen Bedürfnissen, Hoffnungen und Wünschen, höchstens das Geschlecht oder der Stamm und das Volk stehen im Mittelpunkt des praktischen Interesses. So mannigfach und so wechselnd wie die Begehrungen und Bestrebungen dieser Sonderheiten sind auch ihre Götter. Diesen letzteren muß daher alles Endliche, Unvollkommene anhaften, was aus der Besonderung entspringt. Auf dieser primitiven Stufe braucht das sittliche Ideal des Einzelnen nicht mit dem des Stammes, und hinwiederum das des Stammes nicht mit dem des Volkes (geschweige mit dem der Menschheit) zu koinzidieren; und sofern nun die Einzelgötter die sinnlich erschauten und personifizierten sittlichen Ideen sind, muß sich im Reich der Götter diese Zerrissenheit der moralischen Welt spiegeln. Dieser Zustand ward unhaltbar, sobald die Erkenntnis der sittlichen Einheit, wenn auch zunächst nur gleichsam latent und unbewußt, im Gewissen der Zeit vorhanden war. Die Vielheit der Götter konnte wenigstens demjenigen nicht mehr der adäquate Ausdruck der sittlichen Idee sein, der ihre Einheit, und sei es auch nur gefühlsmäßig, ergriffen hatte. Hier haben wir den Quell des Monotheismus, zugleich aber auch den Grund dafür aufgedeckt, warum er sich nicht so leicht, ja eigentlich selbst bis auf den heutigen Tag noch nicht, allgemeine Anerkennung in der Menschheit erringen konnte. Nicht nur bei den Griechen ist der Monotheismus immer das ausschließliche Besitztum weniger auserlesener

Geister (Plato, Aristoteles) geblieben, sondern auch heute noch sehen wir die Mehrzahl der Menschen, wie zu allen Zeiten, einem naiven Polytheismus verfallen, der sich mit der offiziellen Lehre von der Einheit Gottes recht wohl zu vertragen scheint (Engel, Heilige, Gespenster, Teufel usw.). So schwer es dem Menschen wird, sich von dem Wahne loszureißen, daß sein Individuum, wie es in Lust und Schmerz den Mittelpunkt seiner Wirklichkeit bildet, zugleich das allein Wertvolle sei, von dem aus selbst die weiteren Sondergemeinschaften der Familie, des Volkes usw. erst ihren Wert empfingen, so schwer wird es ihm auch, seine sittlichen Begriffe nicht mehr aus dem egozentrischen Standpunkte zu konstruieren. Die Anerkennung der Einheit Gottes involviert die Anerkennung der sittlichen Gleichberechtigung aller Menschen. Nur tritt dies in der ursprünglichen Form des Monotheismus, die immer Pantheismus ist, nicht so unmittelbar hervor. Denn weil hier der Gott mit der Natur gleichgesetzt wird, so nimmt er die Vielheit und Zerrissenheit der Natur, die er doch gerade durch seine Einheit überwinden sollte, gewissermaßen in sich auf. Nicht um die Einheit und Gleichheit der Menschen untereinander handelt es sich hier in erster Stelle, sondern um die Einheit und Gleichheit von Natur und Mensch. Aber dennoch wird so der reineren und höheren Gotteseinheit vorgearbeitet, so daß sie notwendig früher oder später im Bewußtsein der Menschheit auftauchen muß: denn vor dem All-Einen müssen die Sonderinteressen des Einzelnen schweigen; er wird doch ein Teil eines höheren Ganzen, mag dies noch so mangelhaft sein.

Als pantheistischer Monotheismus zeigt sich auch die Lehre des Xenophanes. „Auf das ganze Weltall blickend, sagte er: Gott sei das Eine.“ [3] Wo er auch seinen Blick hinkehrte, alles löste sich ihm in die eine göttliche Natur auf. [4] So ward ihm Gott zur alles durchdringenden, alles regierenden Weltkraft, Weltvernunft. [5] Zuerst kann es fast scheinen, als ob hier kein wesentlicher Fortschritt gegen die alten Jonier, z. B. Thales, Anaximander, wäre. Denn auch diese kennen doch ein einheitliches, beseeltes Prinzip des Weltganzen. Aber wo-

durch sie Xenophanes weit überragt, das ist eben die begriffliche Sonderung der vernünftigen Kraft von ihrer sinnfälligen Erscheinung, dem Weltall. Sie wird dadurch nicht transzendent, sondern bleibt der Welt immanent; aber die Sinnendinge sind gleichsam nur das Mittel, durch welches sie sich offenbart. Daher ist die göttliche Kraft auch in allen Einzelwesen enthalten. Was du ergreifst, wohin du dich wendest, du wirst dem Gott begegnen. Aber in keinem Einzelwesen geht er restlos auf, sondern er bewahrt seine überlegene Einheit, wie die Seele Eine bleibt, ob sie sich in der Sprache oder in den Bewegungen der Gliedmaßen äußert. Selbst dieser Vergleich ist noch irreführend: denn die Seele ist doch eine endliche Individualität, an den vergänglichen Leib gebunden: nicht so der eine, ungewordene, ewige Gott. Wie er nie geboren ist, wird er nie sterben. [6] Überhaupt müssen alle anthropomorphischen Vorstellungen von ihm entfernt gehalten werden. Xenophanes tadelt die Menschen heftig, weil sie sich die Götter nach ihrem, nach der Menschen Bilde geschaffen hätten; als ob die begrenzte menschliche Gestalt die Gottheit zu fassen vermöchte! „Die Äthiopen behaupten, ihre Götter seien schwarz und stumpfnasig, die Thraker, blauäugig und rothaarig,“ [7] „doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse roßähnliche, die Ochsen ochsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade selbst das Aussehen hätte.“ [8] L. FEUERBACH, der sich in unserer Zeit die Aufgabe gestellt hatte, den Ursprung aller religiösen Vorstellungen aus menschlichen Elementen nachzuweisen, sagt: „Wenn Gott dem Vogel Gegenstand wäre, so wäre er ihm nur als ein geflügeltes Wesen Gegenstand: Der Vogel kennt nichts Höheres, nichts Seligeres, als das Geflügeltsein.“ [9] So spiegeln die Götter die Schranken des endlichen Bewußtseins wieder. Weil wir selbst bedürftige, unvollkommene Wesen sind, sind es auch unsere Götter. Aber die Sehnsucht des Unendlichen treibt den menschlichen Geist über die Wirklichkeit hinaus:

Je reiner und tiefer das Gemüt zu empfinden lernt, desto schmerzlicher muß die Gegenwart jederzeit auf ihm lasten. Der Mensch ist allezeit bedingt, beengt und gehemmt; Mißgeschick und Sünde schlagen ihn immer aufs neue in ihre Fesseln, und der kleinste Dämon weiß oft den stärksten Willen zu brechen. So sucht Xenophanes Halt beim Göttlichen. Dies wenigstens wollen wir vor dem Schmutz des Lebens bewahren. Und so zürnt auch er, wie Heraklit, den Dichtern: „Alles haben Homer und Hesiod den Göttern angedichtet, was nur beim Menschen Schimpf und Schande ist: Stehlen und Ehebrechen und sich gegenseitig betrügen." 10 Wenn Gott nicht gut ist, wo hat die Tugend eine Stätte? So ist unser Philosoph ganz durchdrungen von der Größe und Erhabenheit seines Gottes, der da ist: „Ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der Größte, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken." 11 „Er ist ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr." 12 So ist das Weltall gewissermaßen das Sensorium Dei, ein Lieblingsgedanke des Pantheismus aller Zeiten (Bruno, Fechner usw.). Nicht gesonderter Sinnesorgane bedarf die Gottheit, denn die ganze Welt ist in ihr, gleichsam als Vorstellung, unmittelbar enthalten; und so sieht und hört sie alles Wirkliche. Vielleicht darf man sogar dem Gotte des Xenophanes eine Art intellektueller Anschauung zuschreiben, derart, daß sein Denken zugleich die sinnliche Welt gebiert. So würde sich wenigstens der Satz verstehen lassen: „Sonder Mühe schwingt er das All mit des Geistes Denkkraft;" 13 das Denken Gottes ist zugleich das kosmische Geschehen. So ist dieser Gott im Grunde genommen wieder die Natur selbst, aber eine beseelte und belebte. 14 Kein Wunder daher auch, daß Xenophanes trotz seines Monotheismus, der eben Pantheismus ist, gelegentlich von „Göttern" in der Mehrzahl spricht. Es liegt kein Widerspruch darin. Wer das Göttliche überall sieht, der kann es auch überall verehren. Besonders lebhafte und bedeutende Erscheinungen der Natur müssen den Pantheisten geradezu dazu auffordern. Was waren denn die Götter seines Volkes ursprünglich? Zeus, der Lichtgott, Helios,

der Sonnengott usw. — es sind, wir haben es ja gesehen, personifizierte Begriffe, durch welche man die Natur verstehen wollte in ihren Erscheinungen. Xenophanes kennt solcher Begriffe nur noch Einen, aber die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ist auch für ihn noch vorhanden. In allen Göttern, besser: in allen Naturerscheinungen, sieht er den einen, ewigen Gott des Alls. Stellte doch z. B. GOETHE in diesem Sinne Christus und die Sonne auf eine Stufe: „Fragt man mich," sagte er zu ECKERMANN,[15] „ob es in meiner Natur sei, ihm (Christus) anbetende Ehrfurcht zu erweisen, so sage ich: durchaus! Ich beuge mich vor ihm als der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit. Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, die Sonne zu verehren, so sage ich abermals: durchaus! denn sie ist gleichfalls eine Offenbarung des Höchsten, und zwar die mächtigste, die uns Erdenkindern wahrzunehmen vergönnt ist. Ich anbete in ihr das Licht und die zeugende Kraft Gottes, wodurch allein wir leben, weben und sind, und alle Pflanzen und Tiere mit uns." Das ist durchaus pantheistisch gedacht, und in diesem, aber keinem anderen Sinne, konnte auch Xenophanes die Götter neben dem Einen Gotte verehren; sie sind keine Götter von eigener Individualität, sondern, wie das ganze All, Offenbarungen des All-Einen.[16] Der Quell eines solchen Pantheismus ist meist teils ein ästhetischer. Trieb die gleichsam unbewußte Überzeugung von der Einheit der Sittlichkeit, wie oben gezeigt, schon zur Einheit Gottes hin, so kommt dazu noch der Glaube an die göttliche Natur des Menschen. Der Mensch muß Anteil haben an Gott, wie dieser am Menschen. Es liegt ja doch auch ein wertvoller Kern in diesem Gedanken: nur daß der homo phänomenon, der sinnliche Mensch der zufälligen Wirklichkeit, mit dem homo noumenon, dem vernünftig-sittlichen Menschen der Idee, verwechselt wird. Es ist eine noch kindliche Art des Glaubens an die Realität des Guten. — Es ist nun weiter Streit darüber, ob sich Xenophanes seinen Gott unendlich oder endlich, bewegt oder unbewegt, gedacht habe. Die Zeugnisse widersprechen sich. Nach den einen habe er

sich das göttliche Wesen gleich einer Kugel und begrenzt[17] vorgestellt, nach anderen unbegrenzt, unendlich;[18] und Aristoteles sagt, er habe sich über diesen Punkt nicht deutlich ausgesprochen.[19] Es besteht für uns kein Zweifel, daß diese ganzen Meinungsverschiedenheiten nur auf ein Mißverstehen der bilderreichen, dichterischen Sprache unseres Philosophen zurückzuführen sind. Ein Zeugnis aus dem Altertum (De M. X. G.) sagt richtig: weder begrenzt noch unbegrenzt, weder ruhend noch bewegt.[20] Der einzige Ausspruch, der uns von unserem Philosophen selbst über diesen Punkt erhalten ist, lautet: „Stets am selbigen Ort verharrt er, sich nirgend bewegend, und es geziemt ihm nicht, bald hierhin, bald dorthin zu wandern."[21] Wenn der Gott des Xenophanes als Weltvernunft, als Weltkraft gedacht war, so konnte ihm natürlich der Philosoph keine räumlichen Prädikate beilegen, wohl aber bildlich von ihm sagen, er sei ruhend gegenüber der Vielheit der Sinnenwelt, die durch ihn bewegt wird.[22] Und ebenso mit den anderen Bestimmungen. Kann man sich unter einer kugelförmigen Kraft etwas denken? Wohl aber ist die Kugel ein gutes und vernünftiges Bild, um die Einheitlichkeit und auf sich selbst angewiesene Natur der Kraft zu kennzeichnen. Mit demselben Recht, wie Heraklit die Seele grenzenlos nannte, konnte Xenophanes seine Urkraft bald begrenzt, bald unbegrenzt nennen. Wörtlich wird keiner den Ausspruch des Heraklit nehmen; warum also bei Xenophanes so verfahren? Wohl konnte letzterer von der Welt, wenn er sie gleichsam als Leib der göttlichen Kraft ansah, sagen, sie sei eine Kugel; nicht aber von der bewegenden Kraft selbst. Wenn weiterhin berichtet wird, daß Xenophanes seine Gottheit überall gleichartig genannt habe, so glauben wir,[23] man muß diesen Ausspruch auf die Allgegenwart der göttlichen Vernunft beziehen, die natürlich auch nicht als räumliches Innewohnen gefaßt werden darf.

Überblicken wir noch einmal zum Schluß die gesamte Theologie des Xenophanes, so ist nicht zu verkennen, daß eine gewaltige Vertiefung des religiösen Bewußtseins durch ihn

stattgefunden hat. Die weltüberlegene göttliche Kraft ließ den Einzelnen mit seinen Sonderinteressen verschwinden, gab eine Vorstellung einer höheren Gemeinsamkeit, durch die allein das Individuum zu wirken und zu schaffen vermag. So wurden freilich Ewigkeitswerte erweckt und erzeugt. Aber doch schwankt der Pantheismus alle Zeit gleichsam zwischen zwei Polen: er erniedrigt und erhöht die Einzelseele über das rechte Maß hinaus. In der Gewißheit, daß das Göttliche auch in dem eigenen Ich zu finden sein muß, wird der Mensch verleitet, sich von der Außenwelt und seinen Mitmenschen abzukehren; was sollte er bei jenen finden, das nicht im tiefen Schacht der eigenen Seele schlummert? So führte diese Richtung später im Neuplatonismus (wie übrigens noch viel stärker im modernen Mystizismus) zur Versenkung ins eigene Gefühlsleben, zum Verzicht auf methodische Forschung und zur beschaulichen Selbstvergötterung. Andererseits, und dies Extrem ruht dicht neben jenem, wird der Einzelne sich selbst geraubt und entfremdet, weil er ja alles dem All und der göttlichen Allkraft dankt. Was ist der Mensch, verglichen mit der Größe der Welt? So finden wir z. B. später bei den Stoikern, aber noch weit mehr z. B. bei Spinoza, wie die Vergöttlichung der Welt den Menschen gleichsam erdrückt. Auf einer so frühen Stufe aber der Kulturentwickelung, wie wir sie hier bei Xenophanes vor uns haben, überwiegt der Vorteil die Nachteile weit; denn es ist eine gewaltige Vergeistigung und Verinnerlichung in diesem pantheistischen System gegenüber dem Polytheismus der Zeit; auch tritt bei ihm die Richtung auf das Individuum noch nicht hervor. Vielmehr verwandelt sich eben die Gewißheit und Gegebenheit der Welt unvermerkt in ein Problematisches, Unerforschliches. „Nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles Verborgene gezeigt, sondern allmählich finden sie suchend das Bessere.“ 24 Hier ist noch nichts von einem unmittelbaren Erfassen Gottes; durch eine Inkonsequenz des Denkens bleibt im Erkenntnisprozeß Leben und Bewegung erhalten. Man sollte denken, da doch Gott in allem ist, müßte auch des

Menschen Geist an seiner Kraft teilhaben und leichtlich die Wahrheit erkennen. Aber nicht so: uns ist nur gegeben, zu vermuten; die volle Wahrheit ward noch keinem Sterblichen zuteil, weder betreffs der Götter noch der übrigen Dinge. Und spräche einer die Wahrheit aus, er wüßte es doch selber nicht.[25] Nach solchen Äußerungen haben manche den Xenophanes sogar für einen Skeptiker gehalten, natürlich mit Unrecht. Denn er glaubt fest an seine Lehre. Seine Landsleute tadelt er, die Ringkämpfer und Rosselenker trefflicher belohnen als den Philosophen. „Denn besser als Männer- und Rossekraft ist doch unsere Weisheit.“[26]

Was wir von den physikalischen Anschauungen unseres Denkers wissen, ist lückenhaft und ohne inneren Zusammenhang. Von der Erde nahm er an, daß sie, oben von Luft begrenzt, nach unten sich ins Unendliche erstrecke.[27] Die Gestirne sollten sich aus feurigen Dünsten bilden, um bei ihrem Untergang wieder zu verlöschen, so daß tatsächlich alle, auch Sonne und Mond, wenn wir sie wiedersehen, neu seien.[28] Diese Anschauung ist der des Heraklit verwandt. Interessanter und bedeutender ist, was er über die irdischen Vorgänge zu sagen weiß. Er war auf die Muscheln, Versteinerungen und Abdrücke von Fischen, wie sie sich auf Sizilien mitten im Land und im Gebirge finden,[29] aufmerksam geworden und konnte sich diese Erscheinung nicht anders erklären als durch die Annahme, daß sich alle Lebewesen aus dem Urschlamm gebildet hätten, in welchen vermutlich auch die Welt einst zurückkehren sollte. Wir sehen ihn hier also als Schüler des Anaximander, nur daß er dessen Annahme wissenschaftlich zu begründen sucht; über das Nähere aber, wie er sich den Übergang aus dem Anorganischen in das Organische dachte und ob er überhaupt seine Theorie ins einzelne ausführte (was sehr unwahrscheinlich), wissen wir nichts. Auch die atmosphärischen Erscheinungen, wie Wolken und Winde, leitete er, aus dem Wasser ab, indem er sagte, daß der große Pontos der Vater der Wolken, Winde und Ströme sei.[30] Schon die Spärlichkeit der Nachrichten, welche uns von seinen natur-

philosophischen Ansichten Kunde geben, zeigt, daß Xenophanes hier nichts Bedeutendes geleistet hat. Sein Interesse lag eben ganz auf ethisch-theologischem Gebiete. Dennoch ward sein Grundgedanke von dem All-Einen zunächst fruchtbar nicht auf ethischem, sondern auf rein logischem Gebiete. Es griff nämlich diesen Gedanken Parmenides auf, der größte der Eleaten, und indem er ihn für den logischen Begriff des Seins verwertete, ward er der Begründer der Erkenntnistheorie, der erste Vertreter des theoretischen Idealismus.

Parmenides.[1]

Xenophanes suchte die Einheit der Sittlichkeit; er war ergriffen von der Sehnsucht nach der einen, ewigen, absoluten Macht des Guten, deren Geltung dem Dasein Sinn und Bedeutung, dem Leben Wert und Halt verleiht. Weil aber sein Herz voll war von der Erhabenheit dieses Gedankens, so glaubte er jenes Sein überall in der Natur in unmittelbarer Wirklichkeit ergreifen zu können. Er leugnete nicht die Realität der Sinnenwelt und die Vielheit der Erscheinungen; aber sie waren ihm nur Manifestationen des Absoluten, des ewigen Gottes. Parmenides dagegen sucht die Einheit des naturhaften Seins; das theoretische Interesse treibt ihn, den Begriff des Seins zu durchdenken, und man kann sagen, er habe diesen Begriff erst entdeckt. Er sucht aber das Sein nicht mehr in der unmittelbaren, sinnfälligen Wirklichkeit; die Trüglichkeit der Sinne und die Vielheit und der Widerstreit der Meinungen hatten ihn belehrt, daß das Sein dort nicht zu finden sei. Indem er dem Rätsel der Existenz nachsann, fand er sich von der problematischen Mannigfaltigkeit der äußeren Natur auf die selbstgewisse Innerlichkeit des Denkens zurückgeworfen. Vor seinem geistigen Blick versank die Welt des bunten Scheines; der farbige Abglanz des Lebens verblaßte vor dem ewigen Licht des geistigen Seins in seiner Unmittelbarkeit. Es war ein gewaltiger Fortschritt von ewiger Bedeutung, als Parmenides den Satz aussprach: Denken und

Sein ist dasselbe. Der Mensch hatte sich nun selbst gefunden; er stand nicht fürder einer feindlichen, fremden Macht des Seienden gegenüber, die er weder zu ergreifen noch zu bewältigen vermochte, die sich ihm aufdrängte und der er gleichsam auf Gnade und Ungnade ausgeliefert war. So gewiß der Mensch wahrhaft denkt, so gewiß ist ihm das Sein. Es war eine befreiende Tat, welche die Mächte der Finsternis verscheuchte. Die Wissenschaft, die Kultur in ihrer Gesamtheit, ward erst nunmehr in ihren Zielen verständlich und gerechtfertigt. Getrost konnte der menschliche Geist in Zukunft den Weg der Erkenntnis beschreiten, denn Parmenides hatte ihm den Schlüssel der Welt gegeben; bis hierher war alles Bemühen der Vernunft gleichsam ein Abenteuer, ein Schritt ins Ungewisse. Wer sagt denn, daß der Versuch, zum Wissen zu gelangen, nicht aussichtslos sei? Vielleicht ist es wirklich so, wie das mythische Empfinden sagt: Wir sind von neidischen Dämonen umgeben, die uns necken und sich uns entziehen; vielleicht ist das Sein der Vernunft widerstreitend, vermag keine, auch noch so große Anstrengung uns über uns selbst und unsere begrenzte Individualität hinauszuführen. Nein! spricht Parmenides, Denken und Sein ist eines; es gibt kein Sein, das sich dem Denken entzöge, also suchet nur mutig, und ihr werdet das Sein finden. Es gibt aber auch kein Denken, es sei denn Denken des Seienden. Solange ihr daher euch leiten laßt vom trügerischen Sinnenschein und den Eingebungen des Augenblicks folgt, denkt ihr nicht wahrhaft, seid ihr euch eures Wertes nicht bewußt. In der Tat, es war ein Weg aus der Nacht zum Tag, aus der Finsternis zum Licht; und der Philosoph schildert selbst, der Bedeutung seiner Einsicht sich wohl bewußt, seinen Entdeckungspfad im Eingang seines Werkes unter diesem Bilde:[2] Er sieht sich im Wagen, den verständige Rosse ziehen, aufwärts eilen zum Lichte; Sonnenmädchen weisen den Pfad. So kommen sie zum Tore, wo sich Tag und Nacht scheiden, dessen Schlüssel Dike, die gewaltige Rächerin, verwahrt; auf die Bitten der Begleiterinnen wird dem Philosophen aufgetan. Er steht bald

vor der Göttin der Wahrheit, die ihm göttliche Weisheit verkündet. Was hat er dort vernommen? Die Göttin will ihm mitteilen: „Der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz und der Sterblichen Wahngedanken, denen verläßliche Wahrheit nicht innewohnt." [3] Es sind scheinbar zwei Wege der Forschung offen, von denen aber nur der eine zur wirklichen Einsicht, der andere dagegen zum Irrtum und trüglichen Scheine führt. Dieser letztere schlimme Pfad, vor dem die Göttin den Philosophen warnt, ist der der sinnlichen Wahrnehmung, da man dem ziellosen Blick, dem tönenden Gehör und der Zunge mehr traut, als der vernünftigen Einsicht; dagegen wird zum Ziele kommen, wer dem Verstande die Entscheidung anheimstellt. [4]

Demnach zerfällt denn auch das gesamte Werk in zwei große Abschnitte, von denen der erste den Begriff des reinen Seins in logischer Untersuchung, ganz unabhängig von aller äußeren Erfahrung zu entwickeln strebt, während der zweite die Welt des Scheines darstellt, wie sie sich in den Köpfen der Menge sowohl, als auch gewisser Philosophen (Heraklit und seine Anhänger sind gemeint) ausnimmt. So wollen wir denn auch zuerst mit dem Philosophen den Weg der Wahrheit wandeln. „Das Seiende ist, das Nichtseiende ist nicht", so lautet der oft wiederholte Grundsatz, von dem die Untersuchung ihren Ausgang nimmt. [5] Ist es nötig, das auszusprechen? Ja! Denn nach zwei Richtungen wird dagegen gefehlt: Teils von der urteilslosen Menge, welche dem Sinnenschein Sein beilegt und so das Nichtsein für Sein erklärt; teils aber auch von Philosophen, nichtswissenden Sterblichen, Doppelköpfen, denen Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und die so gewissermaßen den Gipfelpunkt der Unvernunft erreichen. (Es kann kaum zweifelhaft sein, daß hier Heraklit gemeint ist.) [6] Diese tun unrecht: denn das Nichtsein kann weder erkannt, noch, richtig bedacht, etwas von ihm ausgesagt werden. Wie sollten wir es auch begreifen können! Alles Begreifen, alles Erkennen ist ein Bestimmen; positive Bestimmungen aber können dem Nichtsein nicht zukommen, sonst

würde es zu Seiendem. So bleibt als Gegenstand des Denkens nur das Sein übrig. Als Gegenstand? Und etwa als verschiedener, außerhalb des Denkens liegender Gegenstand? Alsdann stünde es schlimm um das Erkennen. Wie sollte das Denken das Sein ergreifen? Kann es gleichsam aus sich herausgehen und das Sein fassen und in sich ziehen? Diesem Zweifel begegnet der Satz: „Denken und Sein ist dasselbe.“ [7] Das Denken braucht nicht das Seiende einzufangen oder abzubilden, sondern, indem es sich vollzieht, erreicht es das Sein: „Denken und das Ziel des Denkens sind eins; denn du kannst das Denken nicht ohne Sein, in welchem es ausgesprochen ist, antreffen.“ [8] Sowie das Sein nur im Denken besteht, dessen Inhalt es ist, so kommt umgekehrt das Denken erst im Sein zu sich selbst, erlangt erst Bedeutung in und durch seinen Inhalt, d. h. durch das Sein. Ein Denken, das nicht Denken des Seins wäre, sich nicht in einem Sein ausspräche, wäre kein Denken; denn was sollte sein Inhalt sein? Das Nichtsein ist undenkbar; so bleibt nur das Sein. Aber der Irrtum? Denken wir nicht wenigstens, wenn wir irren, das Nichtsein? Dies Problem hat Parmenides noch nicht in seiner vollen Schärfe erfaßt, sonst wäre er bereits auf den Unterschied zwischen Vorstellen und Denken gekommen. Er hätte dann gesehen, daß zwar der Irrtum, als Denktätigkeit, d. h. als Vorstellen, möglich ist, daß aber, weil der begriffliche Inhalt fehlt, vom Denken als dem Denken des Seins und der Wissenschaft nicht gesprochen werden darf; doch indem er fragt: Wie muß denn das Denken gedacht werden, damit es richtig, d. h. als Sein, gedacht wird, nähert er sich auch der Lösung dieses Problems.

Zuerst also sagt Parmenides, das Seiende sei Eines; [9] d. h. der Begriff des Seienden könne nur Einer sein. Sogleich fügt er das Merkmal der Beharrung oder Erhaltung hinzu: [10] „es ist unvergänglich, ganz, eingeboren, unerschütterlich und ohne Ende.“ Der Gedanke der Unvergänglichkeit der Substanz kommt zwar bei Parmenides nicht zum erstenmal zum Ausdruck, denn schon die ionischen Naturphilosophen hatten

ihn; aber zum erstenmal wird hier der Versuch gemacht, ihn begrifflich zu begründen, wobei er eine ganz eigentümliche Färbung gewinnt. Parmenides ist nämlich bestrebt, vom reinen Sein alle Zeitbegriffe überhaupt fernzuhalten (— wie es mit dem Raum steht, davon später —). Weder Vergangenheit, noch Zukunft können dem Sein zugesprochen werden, sondern es ist allzusammen nur im Jetzt vorhanden, eins und unteilbar.[11] Denn weder, daß es gewesen ist, noch daß es sein wird, verträgt sich mit dem Begriff des Seins. Zuerst: aus was sollte das Sein entstanden sein? Aus dem Seienden? Aber kann es ein Sein vor dem Sein geben?[12] Oder aus dem Nichtseienden? Dies geht auch nicht an; denn erstens müßte es dann an einem bestimmten Zeitpunkt geworden sein — warum aber nicht früher oder später? Man sieht keine Ursache hierfür ein;[13] zweitens kann aus dem Nichtseienden nur Nichtseiendes, niemals aber Seiendes werden. So kann es weder ein Werden, noch ein Vergehen geben.[14] Mit dem Entstehen und dem Vergehen sind aber, so meint Parmenides, die Zeitbegriffe schon aufgehoben. Die Entscheidung liegt in dem Satz:[15] Sein oder Nichtsein, es ist oder es ist nicht. Ist es entstanden, so war es einst nicht; soll es erst werden, so ist es noch nicht: Vergangenheit und Zukunft versinken, die Gegenwart allein bleibt bestehen. Wie sollen wir uns nun dies Bestreben, das Sein gleichsam der Zeit zu entrücken und vor allem Wandel der Vergänglichkeit zu schützen, erklären? Es ist nur verständlich, wenn man bedenkt, daß Parmenides sein Sein dem Denken, also dem Begriffe, gleichsetzt. Der Begriff, als das Gesetz des Geistes und des Seins, ist auf keine Zeit eingeschränkt; das Gesetz umfaßt alle Erscheinungen, welche nur durch dasselbe bestehen und begriffen werden können. Die Veränderung, der Wechsel, beruht auf ihm, während es selbst unveränderlich beharrt. Dies gilt nun insbesondere von dem Begriffe der Realität. So kam Parmenides dazu, die Zeit ins Gebiet der Meinung, also des Sinnlichen zu verlegen (wie vor ihm schon die Pythagoräer). Es ist hier freilich eine Unklarheit geblieben; denn noch fehlt

die Einsicht, daß die Zeit selbst ein wichtiger Begriff ist, der notwendig sich mit den andern Gesetzen des Denkens, Einheit, Realität, Substanz usw. verbinden muß, wenn das Problem der sinnlichen Wirklichkeit durch das Denken lösbar werden soll. (Ein Rest von dieser Unklarheit haftet selbst noch KANT an, wenn er zwar das Moment der Reinheit in Raum und Zeit erkennt, sie aber dennoch der Sinnlichkeit zuweist). Auch den Raum vermochten die Eleaten nicht anders, als zur Sinnlichkeit gehörig zu denken; daher denn auch Parmenides ihn gleichfalls, wie die Bewegung, der Welt des Scheines zuweist. Wir berühren hier allerdings den am meisten umstrittenen Punkt in der Lehre des Parmenides. Man hat sein Seiendes nicht nur als räumlich, sondern sogar direkt als dinglich körperlich mißverstanden.[16] Wie nun ein Körper außerhalb der Zeit existieren könne, hat man zu fragen vergessen. Ein Sein, das weder gefärbt, noch überhaupt sinnlich wahrnehmbar, noch bewegt sein kann, ist nur begrifflich faßbar, nicht als Sinnending im Raum vorstellbar. Und die Farbe sowohl wie die Ortsbewegung hatte Parmenides seinem Einen ausdrücklich abgesprochen (Fr. 8, 41). Daß man ihn aber dennoch mißverstehen konnte, liegt in seiner bildlichen Redeweise begründet, die ihn räumliche Bezeichnungen anwenden ließ, um die begriffliche Natur seines Seienden, vor allem die Identität und die gedankliche Kontinuität näher zu bezeichnen, wozu ihm die adäquaten Ausdrücke in seiner ungeübten Sprache noch fehlten und noch fehlen mußten. Die hauptsächlichste Bestimmung, die Parmenides dem Begriff des reinen Seins hinzufügt, — es ist in der Tat die erste Vorbedingung jeden Begriffes, — ist die Identität; er tut es in einer Form, die den Gegensatz und die Polemik gegen Heraklit nicht verkennen läßt. In dem Wechseltanz des heraklitischen Weltgeschehens, im stürmenden Wehen und Fluten des Feuer-Logos war dem Denken die Stetigkeit und Diesselbigkeit, somit aber der innere Halt und dem Sein die Identität abhanden gekommen. Was lag da näher, als daß Parmenides die Identität unter dem Bild des räumlichen Verharrens schilderte? Unbeweg-

lich liegt es in den Schranken gewaltiger Bande ohne Anfang und Ende, ... und als Selbiges im Selbigen verharrend, ruht es in sich selbst und verharrt so standhaft alldort"[17] Wie könnte das Sein eines sein, wenn es nicht mit sich selbst identisch wäre? Die Vorstellungen können wechseln, sich verändern und gleich Schatten durch unsere Seele ziehn: Der Begriff muß wandellos Einer, immer derselbe, in sich geschlossen sein; so allein vermag das Denken im Reich des Gedankens einen Halt zu finden. Heraklit hatte jedes Objekt der Erkenntnis und damit auch des Seins unmöglich gemacht, indem er dem Sein selbst die Identität raubte; er ließ, bewußt (wie HEGEL) oder unbewußt, die Begriffe ineinander übergehen und so zerfließen. Aber der Begriff muß immer dasselbe bezeichnen, denselben Inhalt haben, sonst taugt er weder dem Sein noch der Erkenntnis, so erscheint er, richtig gedacht, als begrenzt und auf sich selbst gestellt: er zieht Schranken um sich her, die seinem Inhalt Festigkeit verleihen. Wir sind unwillkürlich in eine räumlich konkrete Sprechweise verfallen, um das abstrakte Wesen des Begriffes zu bezeichnen; wir taten nichts anderes als Parmenides. „Die Notwendigkeit," sagt er, „hält das Seiende in den Banden der Schranke, die es rings umzirkt. Darum darf es nicht ohne Abschluß sein. Denn es ist mangellos. Fehlte ihm der, so wäre es eben durchaus mangelhaft."[18] Insofern nun das Sein der höchste denkbare Begriff ist, der für Parmenides das Problem der Erkenntnis gänzlich erschöpft, kann es nichts anderes geben außerhalb dieses Begriffes, denn der Begriff des Nichtseienden ist verworfen, und der Begriff des Seins muß auf alles Denkbare zu beziehen sein.[19] Auch einfach konnte Parmenides sein Eines nennen, sofern (um einmal im Sinne der aristotelischen Logik zu sprechen) der Begriff, das Sein, der höchste und weiteste, also alle anderen Begriffe unter sich befassende ist, aber an Inhalt der ärmste. Denn er drückt eben nur das eine Merkmal der Realität aus. Diese Einfachheit und allgemeine Gültigkeit des Seinsbegriffes zu bezeichnen, gebraucht Parmenides auch die Wendung: das Seiende sei überall

gleichartig, homogen.[20] Es gibt keine Gradunterschiede des Seins: man kann nicht sagen, A existiert mehr oder weniger als B, sowie man sagt: dieses Licht ist heller als jenes. Sooft das Gesetz in Erscheinug tritt, sooft wir es im einzelnen Fall anwenden, es bleibt sich immer gleich: es ist überall, ganz, völlig und ungeteilt enthalten. Nichts darf sich ihm entziehen; der einheitliche Zusammenhang des Denkens, die Kontinuität der gedanklichen Erzeugung des Seins spiegelt sich so im Begriffe des reinen Seins. Es muß unabhängig sein von der besonderen Gelegenheit seiner Anwendung. Von welcher einzelnen Erscheinung ich ausgehe, um ihr Sein zu prädizieren, immer komme ich zum selben einheitlichen Begriff. Es darf kein Nichtsein gedacht werden, kein Etwas, das sich der Bestimmung durch diesen allgemeinsten Gedanken der Existenz entzöge und so den Zusammenhang des Seins störte. Wenn man nun bedenkt, daß sich so die Merkmale der Abgeschlossenheit, Einfachheit, Einheitlichkeit, Gleichwertigkeit als Bestandteile des Begriffes vom Sein ergeben haben, welches Bild lag da dem Philosophen näher, um dies anschaulich zu machen, als die Vorstellung einer „wohlgerundeten Kugel"?[21] So wie sich das Zentrum der Kugel in gleicher Weise zu jedem Punkte der Peripherie verhält, so die Einheit des Seins zur Vielheit des Scheines. So wie die Kugel an sich abgeschlossen ist gegen alles außerhalb von ihr, so der Begriff des Seins gegen den des Nichtseins. Es ist ein Bild, nichts weiter. — Nachdem nun so Parmenides die wahre Natur des Seienden dargelegt, wendet er sich zur Betrachtung des scheinbaren Seins, zur Welt der Meinung und der Welt der sterblichen Wahngedanken.[22]

Im zweiten Teile seines Lehrgedichtes will also Parmenides die Ansichten, welche sowohl in der Menge, als bei gewissen Philosophen (Heraklit, Pythagoras) gang und gäbe sind, auf ihre Haltbarkeit prüfen, natürlich am Maßstab der Kriterien, die er im ersten erkenntniskritischen Teil gewonnen hat. Hierbei zeigt sich nun aber, daß seine eigenen Begriffe nicht aus-

reichen, das Seiende zu fassen. Denn, genau genommen, müßte er zu einer völligen Verwerfung, nicht aber zu einer gedanklichen Begründung und Sicherung der Welt des sinnlichen Daseins gelangen, und wenn er dennoch zugleich eine positive Lehre von der Welt der sinnlichen Erscheinungen aufstellt, so sieht er sich genötigt, hierbei fortwährend gegen seine eigenen Prinzipien zu verstoßen, daher er diesen Teil selbst als der Wahrheit nicht entsprechend hinstellen muß. Es müssen also unbedingt Fehler in seinem grundlegenden Gedankengang gewesen sein. Denn das ist offenbar keine endgültige, wissenschaftliche Lösung, welche den Ansprüchen der Empfindung und sinnlichen Wahrnehmung nicht gerecht werden kann. Diese zu befriedigen, ist freilich Sache des Denkens; aber es muß eben auch das Problem des sinnlichen Seins zu lösen trachten, nicht es kurzerhand abweisen als Lug und Trug. Wo liegen denn aber die Mängel in der Untersuchung des Begriffes vom Sein? Man kann sagen: Er habe von vornherein die Frage nach der Erkenntnis nicht richtig gestellt. Er sah nicht, daß das Denken seine Begriffe erzeugt, um dem Anspruch der Empfindung gerecht zu werden. Es ist ganz richtig, daß das Sein der Natur im Denken begründet werden muß: aber es ist doch eben die Empfindung, welche in den Begriffen der Wissenschaft objektiviert wird. Parmenides aber verleiht der Empfindung ein gesondertes, freilich nur scheinbares An-sich-sein. So versteinert bei ihm das Problematische, er tötet die Probleme, und wie so die Welt der Erscheinung selbständig, und also transzendent wird, so auch die Welt des Denkens und der Wahrheit. Begriffe, die nicht in der Entdeckung und Erzeugung der Natur fruchtbar werden, Lösungen, welche die Probleme ersticken, taugen nichts. Die Natur und das Sein sind eben, im Grunde genommen, für Parmenides etwas durchaus Fertiges, Abgeschlossenes. Die Selbstgenügsamkeit seines Seienden tötete das Interesse an dem sittlichen Sein; wo aber dies fehlt, kommt die Mangelhaftigkeit und das Problematische des Daseins nie recht zum Bewußtsein; denn der Wille und das sittliche Verlangen ist

es, welche den Menschen auf die Zukunft verweisen und antreiben, die Wirklichkeit zu vertiefen. Heraklit hatte die Relativität alles Daseins geahnt; diese Einsicht mußte sich erst mit der Parmenideischen Seinslehre verbinden, ehe diese letztere selbst recht fruchtbringend werden konnte. Mit dieser dogmatischen Endlichkeit seines „Einen" hängt nun ein anderer Fehler im Systeme des Parmenides zusammen. Unser Philosoph hat zwar die Kontinuität als ein notwendiges Merkmal im Begriffe des Seins (und also auch des Denkens) erkannt, vermochte aber diesen Gedanken nicht auszudenken. Die Kontinuität ist bei ihm sozusagen diejenige der geraden Linie, nicht die einer Kurve. Es fehlen ihm die Begriffe der Mehrheit und der Bewegung. Kontinuität bedeutet das Enthaltensein der Einheit eines Gesetzes in einer gedanklichen Mehrheit; bei Parmenides aber ist die Kontinuität nur das Beharren derselben, unumstößliche Identität. Mit dem Begriffe der Bewegung fehlt auch der Gedanke des Ursprungs und der Erzeugung des Seienden aus dem Denken. Denken und Sein sind eben in ihrer Identität bei Parmenides vollendet und fertig gegeben. Bewegung und Zahl, die Errungenschaften Demokrits und der Pythagoräer, mußten die starren Schranken des eleatischen Seins durchbrechen, um die Identität vom Denken und Sein in ihrer wahren Bedeutung für die Wissenschaft erkennbar zu machen.

Wenden wir uns nunmehr dem Inhalt des zweiten Teiles des Parmenideischen Lehrgedichtes zu, so ist auch hier die Polemik gegen Heraklit unverkennbar, von dessen Ansichten dennoch unser Philosoph in seinen positiven Erklärungen über die Welt des Scheines einigen Gebrauch macht. Gewisse Philosophen, sagt Parmenides, haben gemeint, man müsse zwei Grundformen des Seins annehmen, weil mit einer nicht auszukommen sei; darin freilich irrten sie sich. Diese einander entgegengesetzten Bestandteile, deren sich dann doch Parmenides selbst in seiner Weltschilderung bedient, sind Licht und Finsternis (φῶς und νύξ).[23] Doch sind sie gewissermaßen nur die äußersten Enden, zwischen denen das scheinbare Ge-

schehen verläuft. Aristoteles bezeichnet sie auch als das Warme und Kalte und sagt, Parmenides habe sie Feuer und Erde genannt.[24] Dem Feuer aber scheint Parmenides die Rolle des bewegenden Prinzips zugeteilt zu haben, ähnlich wie Heraklit. Nehmen wir dazu diejenigen Berichte, welche aussagen, daß nach der Meinung unseres Philosophen sowohl die Luft eine Ausscheidung der Erde, als auch umgekehrt die Erde eine Ausscheidung der Luft sei, d. h. daß sich die Erde in Luft, die Luft wieder in Erde verwandle, so sehen wir in der Welt des Scheines dieselbe Verwandlungsweise wie bei Heraklit: Feuer — Luft (Wasser) — Erde, Erde — Luft (Wasser) — Feuer.[25] Wenn aber Aristoteles sagt, Parmenides habe das Licht oder das Warme dem Sein, die Finsternis (Erde oder Kälte) dem Nichtsein gleichgesetzt,[26] so war das gewiß ein Mißverständnis der bildlichen Redeweise des Philosophen, welche ihm erlaubte, dem reinen, ungemischten Feuer ähnliche Prädikate wie dem Sein zu geben, und entsprechend mit der Finsternis und dem Nichtsein. Vielleicht wird das Mißverständnis auch aus dem Proömium erklärlich, nach welchem Parmenides den Weg der Wahrheit und des Seins als den Pfad zum Licht bezeichnet, wohin er aus der Nacht emporeilt. Hatte doch Parmenides ausdrücklich dem Sein die Farbe[27] (also doch auch wohl das Licht) abgesprochen, es überhaupt rein begrifflich gefaßt, frei von allen sinnlichen Prädikaten. Man muß sich überhaupt immer daran erinnern, daß wir hier „seiner Verse trüglichen Bau“ hören, daß gar nicht mehr vom Sein an sich die Rede ist, sondern von der Welt des Scheines. Wird doch auch sonst von dem reinen Feuer gesagt, was vom reinen Sein geleugnet wurde: es ist hier mehr vorhanden als dort, es mischt sich mit der Finsternis (also wohl mit dem Nichtsein?) — kurz, beide Begriffe haben nichts gemein, es ist ein einfacher Irrtum des Aristoteles, der sie zusammengestellt hat.

In der näheren Schilderung seines Weltbildes ist Parmenides auch von den Pythagoräern und von Anaximander abhängig. Das All, wie es sich dem Sinnenschein darbietet, hat Kugel-

gestalt; innerhalb dieser Weltkugel sind die beiden Prinzipien, Licht und Finsternis, in verschiedener Mischung vorhanden und zwar immer schichtweise; so entstehen Kränzen (στεφάναι) von reinem und gemischtem Feuer und reiner und gemischter Erde. Sie sind so angeordnet,[28] daß die aus reinen Elementen bestehenden Kränze außen und innen sind. Das umschließende Firmament zuerst hat eine Erdrinde nach außen, einen Feuerrand nach innen, beide Elemente völlig rein und unvermischt. Dann kommen die Gestirnkränze, aus den gemischten Elementen bestehend; und in der Mitte des ganzen Weltgebäudes die Erde, welche, wie das Firmament, aus einer Erdkruste mit feurigem Kern besteht. So war wohl Parmenides der erste, der sich das Innere der Erde feurig dachte.

Man erkennt übrigens leicht die Sphären der Pythagoräer wieder, die sich hier freilich ihrer ursprünglichen Gestalt, in der sie von Anaximander ersonnen waren, wieder genähert haben. Dies letztere trifft besonders für die Gestirnsphären zu. Die Gestirne nämlich sollten entstanden sein, indem die aus der Erde ausströmende Luft das vom Firmament herabfließende Feuer einhüllte. Auch die Trübung der Milchstraße erklärte Parmenides dadurch, daß er sie als eine Mischung aus dem Finstern und dem Licht bezeichnete, ähnlich wie die Sterne. Im Mittelpunkt der Welt finden wir einen weiblichen, alles lenkenden Dämon, welcher natürlich mit der Göttin des Proömiums nichts zu tun hat (obgleich die Alten sie damit häufig verwechselten). Es ist offenbar eine Nachbildung der pythagoräischen Hestia. Wie bei den Pythagoräern die Schöpfung von dem mittleren Eins aus begann, so soll auch jenes dämonische Wesen des Parmenides den Prozeß der Weltbildung eingeleitet haben: „Sie regte weherfüllte Geburt und Paarung an, indem sie das Weib dem Manne zur Gattung sendet und umgekehrt den Mann dem Weibe.“ So schuf sie zuerst den Eros, den allesdurchdringenden, allesgestaltenden Zeugungstrieb (Fr. 13). Wir sehen, wie Parmenides die Sprache der Kosmogonien, namentlich des Hesiod (Theogonie V. 120) nachahmt. — Sonst ist uns nur noch weniges aus der Lehre

des Parmenides bekannt. Auch auf die Sinnesphysiologie wandte er die Lehre von den zwei Prinzipien Feuer und Erde an. Die Mischung der Elemente im Sinnesorgan sollte über die Natur der Empfindung entscheiden. Das Feuer, als das reinere Element, sollte auch die reinere und bessere Empfindung geben.[29] Gedächtnis und Vergessen sollte gleichfalls auf der Mischung der Elemente beruhen. Doch hat er, nach dem Zeugnis des Theophrast, nichts Näheres darüber gesagt, welcher Mischung welche besondere geistige Qualität entsprechen sollte. Auch den Toten schrieb er noch eine Art Wahrnehmung zu; weil aber im Leichnam das Feuer, als das Prinzip der Bewegung, erloschen ist, so sei die Empfindung des Gestorbenen auf das Kalte und Finstere beschränkt. Hier ist überall der Zusammenhang mit Heraklit deutlich. Schließlich sind uns noch einige Angaben über seine Theorie von der organischen Zeugung bekannt; er lehrte, daß die gleichmäßige Mischung des männlichen nnd weiblichen Samens wohlgebaute Körper erzeuge, wenn aber dieses einheitliche Verhältnis nicht erreicht würde, so entstünden doppelgeschlechtige Wesen. Ob er hier von Alkmäon beeinflußt ist, wird sich schwer sagen lassen.[30]

Das unvergängliche Verdienst des Parmenides darf nur in seiner Entwicklung des Begriffes vom reinen Sein gesehen werden; mit dieser Leistung hat er befruchtend auf die Wissenschaften aller Zeiten eingewirkt. In der Form aber, wie er seine Lehre vortrug, war noch manches starr und dogmatisch; einzelne Punkte hat er ohne Beweis hingestellt, andere nicht scharf genug hervorgehoben. Hier sahen die Nachfolger ihre Aufgabe.

Zeno von Elea.[1]

Zeno trat in der bescheidenen Rolle eines Apologeten auf. Während nämlich Parmenides sich bemühte, die Einheit des Seienden positiv darzutun, zeigte Zeno, wie die Annahme der Vielheit, der Räumlichkeit und Bewegtheit des Seienden in

Widersprüche führe,[2] hierbei aber entwickelte er so viel Scharfsinn, daß sein Einfluß auf das philosophische Denken schier unerschöpflich wurde. Um den richtigen Standpunkt in der Beurteilung seiner Lehre zu finden, müssen wir uns daran erinnern, daß Parmenides nicht daran dachte, die Vielheit, Räumlichkeit und Bewegtheit der Erscheinungswelt zu leugnen; Er hätte ja auch müssen ein Narr sein. Nur dem reinen Denken, dem Sein an sich, sollten jene Prädikate nicht zukommen. Ebenso muß man das Bemühen Zenos auffassen. Wir wollen nun seine Beweise der Reihe nach durchsprechen.

Zuerst also, um die Vielheit des Seienden zu bestreiten, rief er die Sinne gegen sich selbst zum Zeugen. Ein Scheffel Korn, wenn man ihn auf den Boden ausgießt, gibt ein weithin hörbares Geräusch; ein einzelnes Korn, wenn es hingeworfen wird, hören wir nicht.[3] Da sieht man, sagt Zeno, wie sich die Sinne widersprechen. Gäbe es wirklich, wie die Menge glaubt, eine Vielheit des Seienden an sich, so müßte es doch von allen Sinnen gleichmäßig bestätigt werden. Hier aber ertappen wir sie als Lügner. Das Gesicht sagt, wenn das eine Korn fällt, hier sei ein Seiendes, das Gehör sagt davon nichts. Den Sinnen ist nicht zu trauen. Und wenn das eine Korn hingeworfen keinen Schall ergibt, und so jedes weitere, wenn man es nur für sich allein nimmt, wie sollen dann alle zusammengenommen einen Klang bewirken können. Nichts und nichts gibt nichts. Man sieht also, daß das Gesicht lügt, wenn es uns eine Vielheit von Körnern vorspiegelt. Einen wichtigen Satz, der fälschlich sogenannten Psychophysik hat hier Zeno vorausgenommen: der objektive Reiz muß bis zu einer bestimmten Stärke anschwellen, ehe er als Empfindung wahrgenommen wird. Es handelt sich aber hierbei nicht, wie man vielfach glaubt, um das Verhältnis zwischen Körper und Seele, sondern um die verschiedene Objektivierung der Empfindung durch das Individuum und die Wissenschaft. Wir wollen im systematischen Interesse diese Frage kurz hier erörtern. Wir haben immer betont, wie die Empfindung nur die Veranlassung ist, auf Grund deren das Denken sich seine

Probleme stellt; nicht aber kommt der Empfindung ein Sein an sich zu: sie ist kraft des Seienden; physikalisch gesprochen: kraft des Reizes. Der Reiz andererseits ist aber auch nicht ein Ding an sich. Vielmehr, um das Rätsel der Empfindung zu lösen, setzt der Verstand, setzt das Denken ein Sein, das also selbst nur durch das Denken und im Denken existiert. Aber dieses Denken kann entweder das des Individuums sein, oder das der Wissenschaft. Der Mangel der subjektiven Gehörsempfindung im obigen Beispiel, wenn nur ein Korn zur Erde fällt, veranlaßt das Individuum hier, kein Seiendes zu setzen; dem widerspricht aber die Gesichtsempfindung, resp. das Denken auf Grund der Gesichtsemfindung. Diesen Widerspruch hebt die Wissenschaft durch eine allgemeingültige Objektivierung, welche beidem, dem Mangel der Gehörs- und dem Vorhandensein der Gesichtsempfindung, gerecht wird. So ist es auch bei der sogenannten Unterschiedsschwelle, mit der sich das FECHNERsche Gesetz beschäftigt. Das wissenschaftliche Denken konstatiert einen Unterschied im Sein, das individuelle noch nicht; man vergleicht dann das Resultat des wissenschaftlichen Denkens mit dem des individuellen und kommt so zur sogenannten Unterschiedsschwelle. Niemals aber handelt es sich, wie FECHNER irrtümlich meinte, um Empfindungsunterschiede; sondern immer um Unterschiedsempfindungen, das heißt um die Empfindung von Unterschieden im Sein, die natürlich auch nicht unmittelbar in der Empfindung konstatiert werden, sondern vom Denken auf Grund der Empfindung.[4]

Unmittelbar gegen die Vielheit des Seienden ist das folgende Argument gerichtet. Es lautet so: die Anzahl der Dinge, wenn sie viele sind, muß zugleich begrenzt und unbegrenzt sein. Der Inbegriff aller Dinge kann sich selbst nicht übertreffen: es kann nicht mehr Dinge geben, als wirklich vorhanden sind, aber auch nicht weniger; d. h. die Dinge sind ihrer Anzahl nach begrenzt. Aber das Gegenteil, so meint Zeno, läßt sich auch zeigen: „Denn zwischen den einzelnen Dingen liegen stets andere und zwischen jenen wieder andere.

Und somit ist das Seiende[5] unbegrenzt." Auch dies Argument aus der „Zweiteilung," wie es die Alten nannten, verdient Beachtung. Der erste Teil ist unwiderleglich für denjenigen, welcher in dogmatischer Weise die Welt für ein fertiges Ganzes hält, das abzubilden die einzige Aufgabe des Denkens und der Erkenntnis sei: denn freilich wäre es ein törichtes Unternehmen, eine Unendlichkeit abzählen zu wollen. Ein moderner Denker, wie E. DÜHRING, hat daher noch das „Gesetz der bestimmten Anzahl" aufgestellt, nach welchem „wirkliche Einheiten (etwa Weltkörper) nur als in einer geschlossenen Zahl existierend vorgestellt werden können".[6] Nicht so durchsichtig ist die zweite Hälfte des Arguments, welche auf die Unbegrenztheit der Zahl des Seienden geht. Es ist möglich, daß Zeno bereits hier an die unendliche Teilbarkeit des Raumes dachte, die in den übrigen Beweisen eine so große Rolle spielt. Wahrscheinlicher aber ist es, daß die substantielle Auffassung des Raumes, welches die Eleaten eben bewog, den Raum auf seiten der Empfindung zu stellen, ihn zu folgendem Gedankengang veranlaßte: wenn zwei Körper von einander unterschieden werden, so muß etwas Trennendes zwischen ihnen sein; diese Grenze, welche sie trennt, muß selbst körperlich sein — denn anders kann er sich den Raum nicht denken —, ist also selbst ein Ding; und so geht der Beweis dann fort auf das Verhältnis dieses Trennenden zu den getrennten Dingen.

So sind denn auch zwei Beweise Zenos überliefert, die die Unmöglichkeit dartun sollen, das Seiende räumlich zu denken. Sie sind beide nur verständlich und zwingend, solange man den Raum sinnlich, dinglich auffaßt, etwa nach Art des DESCARTES Körperlichkeit und räumliche Ausdehnung gleichsetzt.[7] Das Seiende ist im Raum, sagt Zeno; aber wo ist der Raum selbst? Er muß doch auch selbst irgendwo sein; also wiederum in einem Raum; und dieser? So wäre der Raum in einem Raum, der in einem Raum ist, usf. Aber das ganze Sein schließlich wäre nirgends, weil es keinen letzten Raum geben kann, in dem alles wäre, sondern sich die Frage stets

erneut.[8] Man sieht, wie hier der Raum selbst zum Ding gemacht wird. Aber Zeno zeigt eben, daß dies nicht angeht, und bereitet so die Einsicht vor, daß der Raum ideal, d. h. ein gedankliches Prinzip der Ordnung ist; tiefer und fruchtbarer noch ist das nächste Argument.

Hier will Zeno zeigen, daß das Seiende, wenn es als räumliche Vielheit existiert, zugleich unendlich klein und unendlich groß sein müßte.[9] Die Behauptung, das Seiende müsse unendlich klein sein, wird so bewiesen: Ist das Seiende ein Vieles, so hat es Teile. Jeder Teil muß entweder selbst wieder teilbar sein oder durchaus einfach. Ist er noch weiter teilbar, so kann diese Teilbarkeit nicht eher aufhören, als bis man zum Einfachen kommt. Das Unendlich-Kleine aber, auf welches man so geführt wird, muß selbst schlechterdings ohne jede Größe sein (es wäre ja sonst wieder teilbar). Was aber gar keine Größe hat, das ist nichts. Denn, wenn es zu einem Seienden hinzugefügt oder von ihm weggenommen wird, so wird es dieses weder vermehren noch vermindern. Wenn aber so kein Teil des Seienden Größe hat, so kann auch das Ganze keine Größe haben; es muß ein Nichts, ein Unendlich-Kleines sein. — Die Antithese stützt sich auf folgenden Beweis: Es ist gezeigt worden, daß die Teile des Vielen nicht unendlich klein sein dürfen, denn sonst könnte das Viele nicht sein. Hat also jedes einzelne Seiende eine Größe, so besteht es demnach selbst aus Teilen; jeder dieser Teile muß aber auch wieder eine Größe haben, sonst könnte ja auch das Einzelne, dessen Teil er ist, nicht existieren. Diesen Gedanken muß man nur weiter verfolgen, um zu dem Satz zu gelangen: jeder Teil des Vielen besteht aus unendlich vielen endlichen Teilen, ist also unendlich groß. Somit wäre also gezeigt, was zu beweisen war, gibt es ein Vieles, so ist es zugleich unendlich klein und unendlich groß. Dies ist ein Widerspruch, also kann das Sein nur „eines“ sein und ohne räumliche Ausdehnung. Es ist nicht zu leugnen, daß Zeno hier ein wirkliches Problem aufgezeigt hat, nämlich das Problem des Stetigen. Er vermochte es nicht zu lösen (und dem ganzen

Altertum ist seine Lösung versagt geblieben), aber unser Philosoph hat doch die Lösung desselben vorbereitet. Noch bei KANT finden wir in der „Kritik der reinen Vernunft" das Wesentliche des Zenonischen Gedankenganges als Inhalt der zweiten Antinomie der reinen Vernunft. Hier stellt KANT folgende Sätze einander gegenüber; Thesis: „Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesen zusammengesetzt ist." — Antithesis: „Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts Einfaches in derselben." KANT sucht diesen Widerspruch zu beseitigen, indem er darauf hinweist, daß hier die unendliche Teilkarkeit des Raumes oder der Materie mit ihrer unendlichen Geteiltheit verwechselt sei. Es sei durchaus nicht erlaubt, „von einem solchen Ganzen, das ins Unendliche teilbar ist, zu sagen, es bestehe aus unendlich viel Teilen. Denn obgleich alle Teile in der Ausdehnung des Ganzen enthalten sind, so ist doch darin nicht die ganze Teilung enthalten, welche nur in der fortgehenden Dekomposition oder dem Regressus selbst besteht, der die Reihe allererst möglich macht . . ." *10* Sicherlich wurde dadurch viel erreicht, daß die „unendlich kleinen Teile" ihrer Absolutheit entkleidet und in ihrer Abhängigkeit von der methodischen Operation des Denkens (dem Teilen) bloßgestellt wurden. Aber der Zweifel des Zeno kann so nicht endgültig aus dem Felde geschlagen werden. Denn immer bleibt die Meinung bestehen, als ob die endliche, ausgedehnte Größe in ihrer Existenz abhängig wäre von dem vorausgehenden Dasein extensiver, also selbst schon ausgedehnter Teilgrößen, so daß also, bei der gedanklichen Aufhebung jeder Extension das absolute Nichts des Zeno übrig bliebe; und so bleibt die Ausdehnung selbst unbegriffen. Aber bereits vor KANT war durch LEIBNIZ *11* die Lösung gegeben worden. LEIBNIZ, der Urheber des Gesetzes der Kontinuität, hatte gesehen, daß die Kontinuität nicht begriffen werden kann, solange man sie als Eigenschaft einer fertig gegebenen Größe auffaßt; daher ist

das Kriterium der unendlichen Teilbarkeit nicht ausreichend, um die Kontinuität zur Bestimmung zu bringen. Wenn bei einer kontinuierlichen Größe (z. B. einer Raumkurve) alle Ausdehnung aufgehoben wird, so bleibt zwar kein ausgedehnter Teil, wohl aber (im Differential, als dem Richtungsgesetz der Kurve) noch das begriffliche Gesetz ihrer Erzeugung bestehen, und auf diesem letzteren beruht ihre Kontinuität. Kontinuität bedeutet nicht die Anlagerung diskreter Teile oder das Zusammenrücken von vorhandenen, ausgedehnten Größen, sondern die Erhaltung eines gedanklichen Gesetzes, einer begrifflichen Einheit, kraft welcher die Quantität und die extensiven Teile erst selbst möglich sind. Diese Lösung der Schwierigkeit konnte aber erst gelingen, nachdem im Prinzip der Infinitesimalmethode das Werkzeug zu ihrer Bewältigung gefunden war.

Die Probleme der unendlichen Teilbarkeit spielen auch in den Argumenten Zenos gegen die Bewegung eine ausschlaggebende Rolle.[12] Das erste Argument[13] sucht nachzuweisen, daß die Bewegung unmöglich sei, weil das Bewegte in endlicher Zeit unendlich viel Räume durchlaufen müßte. Wenn nämlich ein Punkt die Strecke A—B durchlaufen will, so muß er offenbar zuerst die Strecke $\frac{1}{2}$ AB zurücklegen; ehe er diese aber zurücklegt, die Hälfte dieser Hälfte $= \frac{1}{4}$ AB; vorher $\frac{1}{8}$ AB usf. Setzen wir die Strecke A—B einmal $= 1$, so leugnet Zeno, daß $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \cdots + (\frac{1}{2})^n = 1$ sei, wenn $n = \infty$ wird. Die moderne Mathematik, welche unendliche Reihen zu summieren gelernt hat, kann hier Zenos Zweifel beseitigen. Die vorliegende Reihe ist ein einfaches Beispiel der unendlichen geometrischen Reihe $s = a + ax + ax^2 + \cdots + ax^n$, welche für $x < 1$ immer konvergent ist. Dies trifft für unsere besondere Reihe zu; ihr Wert ist für $n = \infty$ genau $= 1$. Aristoteles hatte die vorliegende Schwierigkeit nicht erkannt, wenn er sie dadurch zu heben glaubte, daß er dem Zeno vorhielt, auch die Zeit sei unendlich teilbar, und so werde jedem der unendlich vielen Raumteile auch ein Zeitteil entsprechen. Dies trifft nur den Wortlaut, nicht den Sinn des Beweises;

denn worauf es ankommt, ist, daß eine unendliche Summe einen endlichen Wert ergeben soll. Die Integralrechnung beruht ganz auf diesem Problem. Aber wie man das Differential verkehrt denkt, wenn man es als eine, wenn auch noch so kleine extensive Größe denkt, — sein ganzer Sinn und seine ganze Bedeutung liegt ja im Absehen von der Extension, um sie durch die intensive Einheit des Gesetzes zur Bestimmung und zur Erzeugung zu bringen —, so ist es auch verfehlt, sich die unendliche Summation, wie sie die Integration vollzieht, als ein Ab- und Auszählen diskreter extensiver Teilchen, die nur sehr klein zu denken seien, vorzustellen. Auch hier ist vielmehr das Gesetz der Reihe das Bestimmende: es gilt für alle Glieder der Reihe, für die endlichen, wie für die unendlich kleinen, die ohne dasselbe gar nicht vorhanden wären. In dem Gesetz liegt der Zusammenschluß der Glieder und also die Allheit der Reihe und ihre Kontinuität; es bringt auch den endlichen Wert, die Grenze der konvergenten Reihe zur Bestimmung. Hier ebenso wie beim Differential ist das Unendliche nur das Mittel, das Endliche zu erzeugen. Dort ist es das unendlich Kleine, hier das unendliche Große. Dies unendlich Große ist nichts anderes als die Zusammenfassung, die Einheit aller Glieder. Das Bildungsgesetz der Reihe muß bei einer unendlichen Anzahl von Gliedern ebenso bestehen bleiben wie bei einer endlichen Anzahl; wie LEIBNIZ sagte: „Il se trouve, que les règles du fini réussissent, dans l'infini .... et que viceversa les règles de l'infini .... réussissent dans le fini.“ 14 Weit entfernt also, daß, wie Zeno wollte, die unendliche Anzahl der Glieder dem Zustandekommen einer endlichen Einheit im Wege stünde, ist vielmehr hier wie überall die Unendlichkeit der Born und Quellpunkt der Endlichkeit. 15

Zenos zweiter Beweis gegen die Möglichkeit der Bewegung, der sogenannte Achilleus, wiederholt nur in etwas anderer Form den Grundgedanken des ersten Argumentes. Er lautet so: 16 Wenn der schnellfüßige Achilleus der langsamen Schildkröte einen Vorsprung gewährt, wird er sie nie einholen können.

Denn wenn z. B. Achill beim Beginn des Laufes in dem Punkte A steht, die Schildkröte in B, so muß doch der erstere in seinem Laufe erst bis zum Punkte B kommen, von welchem die Schildkröte begann; mittlerweile war aber diese nicht ruhig, sondern hat sich ein Stück fortbewegt, sagen wir z. B. bis C A—B C D——, nun muß Achill doch erst bis C kommen; aber die Schildkröte ist wiederum ein Stückchen gelaufen, z. B. bis D. So wird sie immer einen Vorsprung behalten, denn Achill muß immer erst an den Ort kommen, den die Schildkröte bereits verlassen hat. Kann aber das schneller Bewegte das Langsamere nicht einholen, so ist damit der Widerspruch im Begriff der Bewegung nachgewiesen, daß das Schnellere nicht schneller ist als das Langsamere; also ist die Bewegung unmöglich. Es ist leicht einzusehen, daß es sich auch hier um die Summation einer unendlichen konvergenten Reihe handelt; wir dürfen daher darauf verzichten, dies hier näher zu entwickeln.[17]

Ein dritter Beweis verläuft so: Bei der Bewegung muß für jeden Moment des ganzen Vorganges eine eindeutige Zuordnung von Zeitmoment, Raumpunkt und Bewegtem möglich sein; d. h. wenn z. B. ein Pfeil abgeschossen wird, so muß er auf seiner Bahn in jedem beliebigen Zeitabschnitt einen ganz bestimmten Raum einnehmen. Im unendlich kleinen Zeitteil, im Jetzt (ἐν τῷ νῦν), wird er sich auch nur unendlich wenig, d. h. gar nicht bewegen. Bewegt er sich aber in keinem der unendlichen Zeitteilchen, aus denen die Zeit seiner Bewegung besteht, so bewegt er sich überhaupt nicht.[18] Auch bei dieser Betrachtung ist das qualitative Moment des Gesetzes der Bewegung völlig übersehen. Die Geschwindigkeit bei der gleichförmigen oder die Beschleunigung bei der ungleichförmigen Bewegung drücken das Gesetz der Bewegung aus, welches auch im einzelnen Zeitmoment bestehen bleibt. Durch dieses Gesetz unterscheiden sich die verschiedenen Formen der Bewegung, unterscheidet sich auch die Bewegung von der Ruhe, welche letztere übrigens als ein Spezialfall der Bewegung aufgefaßt werden kann, für den die Beschleunigung

und Geschwindigkeit = 0 ist. Wenn wir nun also wirklich, wie Zeno will, den fliegenden Pfeil im ausdehnungslosen „Jetzt" denken, so kommt ihm doch auch in diesem Moment eine bestimmte Beschleunigung zu, er enthält das Gesetz der Bewegung; somit darf man nicht sagen, daß er ruht; es ist genau gesehen, wieder die mangelhafte Fassung des Kontinuitätsbegriffs, welche das zenonische Argument ermöglicht. Zeno isoliert das zeitliche Moment, als ob es für sich eine Existenz hätte. Aber es existiert nur im Zusammenhang der zeitlichen Gesetzesordnung und als Ausdruck derselben; alle einzelnen Zeitmomente sind nur Kraft der höheren Einheit der Zeitgesetzlichkeit, die folglich auch in allen enthalten ist. So ist die Bewegung nicht ein Fortgehen von einem diskreten Raumpunkt zum andern, sondern die Natur des begrifflichen Gesetzes, welches der Bewegung zugrunde liegt und sie ausdrückt, erzeugt erst die Vielheit der Punkte und die räumliche Extension, welche daher auch in dieser höheren Einheit befangen bleiben, die ihre Kontinuität ausmacht. Es ist das hauptsächlichste, dauerndste Verdienst Zenos, gezeigt zu haben, daß das Merkmal der unendlichen Teilbarkeit zur Charakterisierung der Kontinuität nicht ausreicht, sondern daß die höhere verbindende Einheit des Gesetzes hinzukommen muß, welche die diskreten Punkte zusammenhält. Überall muß auf die Erzeugungsgröße zurückgegangen werden. Zu dieser Reife des Idealismus waren die Eleaten noch nicht durchgedrungen. Sie nahmen das Sein immer als ein dem Denken fertig Gegebenes. Aber nichts darf dem Denken als gegeben gelten, als was es aus dem Ursprung seiner eigenen Gesetze erzeugen kann.

Das vierte und letzte Argument, welches Zeno gegen die Bewegung vorbringt, hat das bleibende Verdienst, zum erstenmal mit Klarheit auf die Relativität aller Bewegung hingewiesen zu haben.[19] Er bedient sich dazu des folgenden Beispiels: es befinden sich drei Gruppen von gleich vielen und gleich großen Körpern in

		A_1	A_2	A_3	A_4		
B_4	B_3	B_2	B_1				
				C_1	C_2	C_3	C_4

A_1	A_2	A_3	A_4
B_4	B_3	B_2	B_1
C_1	C_2	C_3	C_4

einem gemeinsamen Raum so angeordnet, wie aus der Figur ersichtlich. Bewegen sich nun die Körpergruppen B und C in entgegengesetzter Richtung, aber mit gleicher Geschwindigkeit an den A so lange vorbei, bis die in Fig. 2 angegebene Lage eintritt, so hat z. B. C_1 offenbar dieselbe Zeit gebraucht, um an allen B vorüberzukommen, als es benötigte, um an der Hälfte der A vorüberzukommen. Nun nehmen aber die A denselben Raum ein wie die B; also hat das bewegte C_1 verschiedene Zeiten gebraucht, um dieselbe Raumstrecke mit derselben Geschwindigkeit zu durchlaufen, was ein Widerspruch ist. Aber der Widerspruch kommt natürlich nur dadurch zustande, daß die Bewegung des C einmal auf ein bewegtes, das andere Mal auf ein ruhendes bezogen wird. Immerhin kann, wie gesagt, das Beispiel dazu dienen, die Relativität jeder Bewegung darzutun.

Zeno wollte mit allen seinen Beweisen zeigen, daß der reine Begriff des Seins weder Prädikate der Zahl, noch des Raumes oder der Bewegung vertrage; im Wahrheit hatte er aber diesen Begriff des Seins selbst problematisch gemacht und so eine kräftige Bresche in den naiven Dogmatismus der Erkenntnis gelegt. Hierin wurde er unterstützt von Melissos aus Samos.

Melissos von Samos.[1]

Gegenüber Parmenides und Zeno bedeutet Melissos einen Rückschritt der philosophierenden Vernunft; er nähert sich wieder dem Xenophanes an, insofern es ihm bei allem guten Willen nicht gelingt, das Sein immer in begrifflicher Reinheit zu denken. Man könnte wenigstens vermuten, er habe sich das Seiende wieder nach Art des Xenophanes als eine hypostasierte Weltkraft gedacht, obgleich sich freilich hierfür keine positiven Beweise erbringen lassen. Er sucht von seinem Seienden zu zeigen, daß es ewig[2] und unvergänglich, unendlich[3] und einheitlich,[4] unbewegt und unveränderlich sei.

Die Ewigkeit des Seienden beweist er nach dem Satz: aus nichts wird nichts. Hätte doch das Seiende, ehe es wurde, ein Nichts sein müssen; dann aber konnte es, nach obigem Satze, nicht werden.[5] Danach bliebe freilich noch die Möglichkeit, daß das Seiende einmal aufhöre zu sein; allein teils war der Satz leicht dahin zu erweitern durch die schon von Parmenides aufgestellte These: das Nichtsein kann nicht sein (also kann auch das Sein nicht ins Nichtsein vergehen), teils hat Melissos wirklich ja den Beweis für die Unveränderlichkeit des Seins erbracht, wie wir sehen werden, so daß er deswegen auch diese zweite Möglichkeit nicht besonders zu widerlegen nötig hatte.

Aus der Ewigkeit des Seienden scheint er nun auf seine räumliche Unendlichkeit geschlossen zu haben; wie es nicht entstanden ist, sondern ist, immer war und sein wird, so hat es auch keinen Anfang und kein Ende, sondern ist unendlich. Denn wenn es entstanden wäre, hätte es einen Anfang — es müßte ja, da es entstanden ist, einmal angefangen haben zu sein — und ein Ende, denn, wenn entstanden, muß es auch vergänglich sein; dagegen wenn es nicht entstanden und nicht vergänglich ist, kann es auch keinen Anfang und kein Ende haben, es muß unendlich sein.[6] Das Fehlerhafte in diesem Schluß ist von Kritikern des Altertums und der Neuzeit oft genug hervorgehoben worden.[7] Man kann aber wohl sehen, wie Melissos zu seinem Gedankengang kam. Das Werden wird von ihm wie ein räumlich-zeitlicher Vorgang gedacht: Was anhebt zu sein, muß an einem bestimmten Orte beginnen; ebenso muß, was aufhört zu sein, an einem bestimmten Orte endigen. So ist ihm zeitliche und räumliche Begrenztheit, ebenso aber auch zeitliche und räumliche Unendlichkeit eng verbunden. Das Endliche ist das Bedürftige, die räumliche Grenze erscheint wie ein Mangel an Dasein:[8] „nichts, was Anfang und Ende hat, ist weder ewig noch unendlich." Was also ganz und völlig sein soll, muß überall und zu jeder Zeit sein. So war schon bei Anaximander nur das Apeiron ewig, die räumlich-endlichen Einzeldinge aber auch zeitlich ent-

standen und vergänglich. „Unmöglich kann etwas alle Zeit sein, was nicht mit dem All identisch ist,“ [9] sagt auch Melissos. Umgekehrt verträgt das All, das Ewig-Eine, den Gedanken der räumlichen Grenze nicht: „sondern gleichwie es immerdar ist, so muß es auch der Größe nach unendlich sein.“ [10] Man erkennt hier leicht die eine, ewige Gotteskraft des Xenophanes, obgleich Melissos den Namen Gottes nicht auf sein Prinzip anwendet. Wenn man sich an Xenophanes erinnert, wird auch das Bedenken schwinden, ob sich die Unendlichkeit mit der Einheit des Seins vertragen kann? [11] Die Unendlichkeit bedeutet nichts anderes, als daß die Wirksamkeit der Weltkraft keine, weder räumliche noch zeitliche, Grenze hat; aber die Einheit ist nicht als ein unendlich großer Körper gedacht. Denn die Körperlichkeit hat Melissos dem Sein ausdrücklich abgesprochen. [12]

So konnte unser Denker vielmehr in der Unendlichkeit des Seienden sogar einen Beweis für die Einheit desselben sehen. Gäbe es mehrere Seiende, so würden sie sich gegenseitig begrenzen; so würde keines von ihnen das Sein voll und ganz ausdrücken. [13] Dieser Gedanke liegt dem Pantheismus sozusagen im Blut; [14] die Unendlichkeit wird eben als einzig adäquater Ausdruck des absoluten Seins empfunden. Schon Eudem [15] hatte gegen den Beweis der Einheit aus der Unendlichkeit angeführt, daß doch in jedem Augenblick eine unendliche vergangene und eine unendliche zukünftige Zeit, also zwei Unendlichkeiten, aneinanderstoßen; aber der Einwand trifft den Melissos nicht, der unter dem „Unendlichen“ nur das versteht, was weder Anfang noch Ende hat. [16]

Er hat aber auch noch stärkere Beweise für die Einheit des Seienden herbeigebracht. Besonders interessant ist der, welcher sich auf die Kritik der sinnlichen Wahrnehmung stützt. Melissus behauptet nämlich: auch wenn es eine Vielheit von Dingen gäbe, so müßte doch jedes einzelne wenigstens dem Begriff des eleatischen Seins so weit entsprechen, daß es eine mit sich identische unveränderliche Einheit sei. Es müßte jedes von ihnen immer gerade so sein, wie es ist. Unsere

Sinne nun zeigen uns zwar eine Vielheit, aber selbst diese nicht als eine ruhende, identische. Vielmehr wird das Warme gelegentlich kalt, das Harte weich; das Lebende stirbt und aus Nichtlebendigem entsteht Leben. Kurz: wir sehen einen ewigen Wechsel. So können wir unmöglich glauben, daß die Vielheit der Dinge wirklich existiert,[17] weil wir ja sehen, daß uns unsere Sinne betrügen, indem sie uns diese Mannigfaltigkeit vorspiegeln.[18] In diesem Beweise hat Melissus der eleatischen Lehre eine neue Stütze gegeben; ein so kräftiger Angriff auf die Autorität der Sinne mußte dem Denken, als dem wahren Quell des Wissens, mehr und mehr zur Anerkennung verhelfen; und so liegt hier die eigentliche philosophische Bedeutung unseres Denkers. Er verläßt sich auf die logische Kraft seiner Beweise und sagt: es ist nichts stärker als die erkannte Wahrheit, wenn auch der Sinnenschein dagegen ist.[19] So tut es dem Verdienste des Melissus keinen Abbruch, wenn man den Beweis inhaltlich nicht einwandfrei nennen kann; es kommt hier zunächst auf die Methode an. Unvollkommen wenigstens ist der Beweis seinem Inhalt nach: man könnte ja erwidern: nun gut, so lege jedem veränderlichen Scheindinge ein besonderes bleibendes Sein zugrunde, etwa nach HERBARTS Spruch: so viel Schein, so viel Hindeutung auf wahres Sein. Denn mehr hat doch Melissus nicht erwiesen, als daß die Vielheit nicht so gedacht werden kann, wie es die unmittelbare Sinneswahrnehmung zu verlangen scheint. Diesem Mangel sucht ein anderer Beweis abzuhelfen, der uns von Aristoteles, freilich auch mit den Eigentümlichkeiten des Aristoteles, überliefert ist. Melissus soll also gesagt haben,[19] es könne keine Vielheit von Dingen geben, denn um viele zu sein, müßten sie durch leere Zwischenräume getrennt sein; der leere Raum aber kann nicht sein, denn er ist ein Nichtseiendes.[20] Dieser Gedanke ergänzt das Argument Zenos, welcher ja auch gesagt hatte, es muß ein „Etwas" geben, das die Dinge trennt. Melissus fährt fort: es ist auch nicht denkbar, daß das Viele zwar existiere, aber ohne Zwischenräume, in unmittelbarer Berührung. Denn dann

ist nur zweierlei möglich: entweder das Viele ist „allseitig abteilbar" oder nur teilweise abteilbar, d. h. an einem Orte wohl, an einem anderen nicht. Ist es allseitig abteilbar, so gibt es kein Einfaches und also auch kein Vieles. Hier mündet Melissus wieder ganz in den Gedankengang Zenos; denn so hatte dieser ja bereits aus der unendlichen Teilbarkeit auf den Mangel jeder Größe und also auch jeder Existenz geschlossen. Offenbar will auch Melissus nichts weiter sagen, als daß die durchgeführte Teilung jede Größe aufheben würde. So bleibt noch die Möglichkeit, daß das Viele zwar an einigen Stellen teilbar, an anderen dagegen unteilbar sei; hier berichtet Aristoteles, diesen Fall habe Melissus einfach dadurch abgefertigt, daß er sagte, man könne keinen Grund dafür sehen, warum es nicht überall teilbar sein sollte; und bis wie weit verhalte sich der eine Teil so und sei ein Volles, der andere aber ein abgeteiltes (Leeres)? — Wir glauben dem Aristoteles nicht ohne weiteres, daß der Beweis so schwächlich verlief; denn Melissus brauchte ja nur wieder zu betonen, daß wenigstens an den Stellen, wo das Seiende völlig abteilbar wäre, ein Leeres, also nach seinen Begriffen ein „Nichts" entstünde. Das Nichtseiende aber kann nicht existieren. Hatte doch Melissos diesen selben Gedanken geltend gemacht, um die Unmöglichkeit darzutun, daß das Seiende dicht oder dünn sei.[21] Aus der Nichtexistenz des Leeren nämlich folgerte er, daß das Seiende überall gleichmäßig voll sei, also weder bewegt, noch dicht oder dünn sein könne. Wollte das Seiende sich bewegen, so müßte es in's Leere ausweichen; das Leere ist aber nicht;[22] so ist auch Bewegung unmöglich. Wäre das Seiende hier dicht, dort dünn, so müßte es hier voller, dort leerer, also hier mehr seiend, dort weniger seiend sein. Dies ist gleichfalls unmöglich. Und so darf man also das Seiende zwar voll (πλέων), aber weder dicht (πυκνόν), noch dünn (ἀραιόν) nennen.[23] Auch daß eine Mischung und Entmischung des Seienden stattfinde, wie Empedokles lehrte, mußte Melissus natürlich leugnen, da dies ja die Vielheit voraussetzt.[24] Man sieht wohl, wie sich unser Philosoph bemüht,

alles Körperliche und Sinnliche vom Sein zu entfernen, aber die parmenideische Vorstellung von der Kontinuität und inneren Gleichartigkeit des Seienden hat er doch nicht rein festgehalten. Denn des Melissus „völliges Sein" ist in dem Sinne gemeint, daß es nichts mehr zu fassen oder aufzunehmen vermag.

So mischen sich auch in seinen Beweis für die Unveränderlichkeit des Seienden teleologische (man könnte auch sagen: theologische) Gesichtspunkte. Er will nämlich nicht nur zeigen, daß das Seiende unveränderlich, sondern auch daß es leid- und schmerzlos sei. Offenbar scheint ihm das Vorhandensein von Leid und Schmerz dem Begriffe der Vollkommenheit des Seins, also seiner ethisch-religiösen Vorstellung zu widersprechen. Ihm ist das Seiende zugleich das „ens realissimum".[25] Auch hierin knüpft er an Xenophanes an. Die Unmöglichkeit der Veränderung[26] wird durch den Hinweis widerlegt, daß jede Änderung oder Umgestaltung ein Werden eines noch nicht Seienden und ein Vergehen eines Seienden in sich schließt. Dies gilt gleichmäßig für die qualitative, wie für die quantitative Änderung des Seinsbestandes. Das Seiende muß vielmehr, wenn es ja wahrhaft seiend ist, völlig in seinem Bestand gewahrt bleiben. Die Schmerzlosigkeit aber des Seienden beweist er durch folgende Gründe: 1. Nur endliche, vergängliche Dinge empfinden Schmerz, nicht das Ewige; 2. was Schmerz empfindet hat nicht dieselbe Kraft wie das Gesunde, es kann also unmöglich die höchste Kraft des an sich Seienden durch Schmerz oder Leid getrübt sein; 3. man empfindet Schmerz oder Leid nur über Zu- oder Abgang, Gewinn oder Verlust irgend eines Seienden; dies aber widerspräche dem Gedanken von der gleichmäßigen Erhaltung des einen Seins. Die ersten zwei Gründe sind rein theologischer Natur: Gott, als das vollkommenste Wesen, muß allmächtig und leidlos sein. Wenn Gott existiert, muß er als das Stärkste und Beste gedacht werden. Hier liegt der Keim des später so berühmten ontologischen Beweises. Denn wenigstens die Kraft Gottes wird aus seinem Begriff gefolgert.

Überblickt man nun alles, was von der Philosophie des Melissus bekannt ist, so ist nicht zu leugnen, daß er seine Vorgänger Zeno und Parmenides nicht an Bedeutung erreicht. Die eleatische Schule aber, als Ganzes betrachtet, gibt den Eindruck des kräftig aufwärtsstrebenden philosophischen Gemütes, und sie hat sich große Verdienste um die Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens überhaupt erworben. Die Eleaten haben der Menschheit das logische Gewissen geschärft und dem Gedanken zur Anerkennung verholfen, daß jeder besonderen empirischen Forschung eine erkenntniskritische Untersuchung der Prinzipien und Grundlagen voraufzugehen hat, welche der Forschung die Kriterien und Methoden an die Hand gibt. Wir haben nicht unterlassen, auf die vielfachen Mängel hinzuweisen, die ihren Untersuchungen im einzelnen noch anhaften; aber wir dürfen darüber nicht übersehen, daß sie doch dem Reiche der Wissenschaft viele und fruchtbare Begriffe erobert haben. Sie charakterisierten das Denken durch den Begriff der Einheit; sie brachten den Begriff der Substantialität zur logischen Präzision. Die Kategorien der Identität und Kontinuität sind von ihnen erdacht. Vor allen Dingen haben sie zuerst erkannt, daß die Einheit der Natur dem Denken nicht fremd gegenübersteht, sondern in der Einheit des Geistes selbst wurzelt. In der Starrheit und Regungslosigkeit aber, die das gedachte Sein der Eleaten zeigt, vermochten die Zeitgenossen den genialen Wahrheitskern nicht sofort zu entdecken. Die Nachfolger suchten zu vermitteln. Dies geschah aber zunächst auf Kosten des reinen Idealismus. Die von den Eleaten geschmiedeten Waffen reichten nicht aus, die widerspenstige Natur mit der Kraft des Denkens zu bewältigen. Da fing man an, den Sinnen Konzessionen zu machen, statt die Begriffe selbst zu verbessern und zu vertiefen, so daß sie den berechtigten Ansprüchen der Sinne gerecht zu werden vermöchten. So finden wir es vor allem bei Empedokles.

Vermittlungsversuche.

In berechtigter Opposition gegen den heraklitischen Begriff des Werdens hatten die Eleaten die Identität, Einheit und Beharrlichkeit des Seienden betont; ja, durch sie wurde der Gedanke des reinen begrifflichen Seins selbst erst ins philosophische Bewußtsein erhoben und die Forderung einer logischen Begründung der Erfahrung geltend gemacht; jedoch gerade diese letztere Aufgabe zu lösen, war ihnen nicht gelungen. Waren sie mit der Ablehnung der Theorie des Werdens völlig im Recht, so verkannten sie doch andererseits, daß Heraklit sich um ein wirkliches Problem bemüht hatte, um das Problem der Veränderung. Der Begriff des Werdens reichte zu seiner Lösung freilich nicht aus; aber der Gedanke der Veränderung selbst ist ein notwendiger. Die Eleaten aber hatten den wissenschaftlichen Begriff, welcher allein geeignet ist, diesem Problem gerecht zu werden, noch nicht in seiner wahren Bedeutung erkannt; sie rechneten die Bewegung zum Empirisch-Sinnlichen und bekämpften sie deshalb. Dies ist auch der Grund, warum sie keine Physik zu geben imstande waren. Es ist auch nach dem Auftreten der Eleaten nicht plötzlich und unmittelbar gelungen, die Natur der Bewegung richtig zu bestimmen, sondern wir können beobachten, wie sich nur nach und nach eine tiefere Einsicht anbahnt. Der Ursprungsbegriff der Bewegung, der Begriff der Kraft, ist zwar dem natürlichen, naiven Bewußtsein nicht fremd, aber es bedarf bereits einer weitgehenden Abstraktion, um ihn von den Erscheinungen isoliert und als gesondertes Prinzip der Bewegung aufzufassen. Hier liegt vor allem die bleibende Bedeutung der Systeme des Empedokles und Anaxagoras. Freilich ist bei ihnen die Kraft noch ganz äußerlich gedacht, als das, was zum selbständigen Stoff hinzukommt; Substanz und Bewegung sind noch nicht in ihrer gegenseitigen Korrelativität erkannt. Auch ist namentlich bei Empedokles die Vorstellung der Kraft noch mit mythischen Momenten verquickt. Erst Demokrit hat den Begriff der Bewegung von allem Sinnlichen und Mythologischen gereinigt.

Doch führt die Entwicklung der Philosophie von den Eleaten nicht nur zu Demokrit, sondern auch, gleichfalls über Empedokles, zu Diogenes von Apollonia, diesem Spätling jonischer Naturforschung. Man kann nämlich schon bei Empedokles merken, wie ein Abgehen vom idealistisch-erkenntniskritischen Weg zum Sensualismus sich vollzieht; und wie das einseitige Interesse an der Erforschung einzelner physikalischer und physiologischer Erscheinungen das logische Problem zurückdrängt. Begreiflich genug! Eine Logik, die wie diejenige der Eleaten an der Erfahrung scheitert und zur Bewältigung des Empirischen sich nicht tauglich erweist, muß Widerspruch erwecken; und es ist verständlich und verzeihlich, daß man über das Ziel hinausschießt und die Errungenschaften der Eleaten ganz ignorieren zu dürfen glaubt. Die Eleaten hatten recht, wenn sie behaupteten, daß die Empfindung kein selbstständiger Erkenntnisquell sei; aber sie irrten, indem sie den Anspruch der Empfindung, statt ihn zu prüfen und zu befriedigen mit Hilfe des Denkens, einfach abwiesen und unterdrückten. Die Empfindung veranlaßt das Denken, sich Probleme zu stellen, die es dann aus eigenen Mitteln lösen muß; aber diese Probleme müssen mit Rücksicht auf die Empfindung ersonnen sein. Dies hatten die Eleaten verkannt. So konnte der Anschein entstehen, als ob der Fehler ihres Systemes eben im Verwerfen der sinnlichen Wahrnehmung als einer reinen Erkenntnisquelle bestehe. Man konnte glauben, diesen Fehler gutzumachen, indem man sich dem Sensualismus in die Arme warf. Die Eleaten hatten die Welt der Erscheinungen in eine Welt des Scheins und der Lüge verwandelt; aber damit hatten sie dem Menschen den Schauplatz seines Wirkens und Leidens genommen. Die Nachfolger rächten sich, indem sie die wahre Welt der Eleaten, den mundus intellegibilis, leugneten und ein unmittelbar in der Wahrnehmung erfaßbares Dasein suchten, wie die altjonische Philosophie des Thales und Anaximenes. Diogenes hat bewußt an Anaximenes angeknüpft.

Empedokles von Agrigent.[1]

Die Philosophie des Empedokles ist ein sonderbares Gemisch von besonnener, teilweise allerdings sehr wenig origineller, zuweilen aber auch eigenartiger Naturbetrachtung und unkritischer religiöser Schwärmerei: Diese beiden Gegensätze finden sich sogar in den zwei Schriften, die uns fragmentarisch erhalten sind, so stark und so widerspruchsvoll ausgeprägt, daß man nicht anders kann, als eine innere Entwicklung des Philosophen von dem einen zum anderen Standpunkt anzunehmen. Die wohl früher anzusetzende Schrift über die Natur zeigt noch nicht die mystisch religiöse Stimmung der zweiten Schrift, welche den Titel „Reinigungen" trägt.[2] Es scheint, daß Empedokles mit zunehmendem Alter und durch äußere und innere Erlebnisse beeinflußt sich mehr und mehr religiös-sittlichen Interessen zuwandte und hierbei schließlich ganz in die Gedankenkreise der Orphiker und Pythagoräer geriet. Wir wollen seine religiösen Ansichten, die uns wenig Neues geben werden, zum Schluß kurz betrachten, vorher aber ausführlicher bei seinen naturphilosophischen Ausführungen verweilen.

Im vollen Gegensatz und wahrscheinlich mit bewußter Polemik gegen Parmenides und seine Schüler[3] verheißt Empedokles im Eingang seines Gedichtes über die Natur, nicht Lüge, sondern Wahrheit zu verkünden über die Welt des Daseienden. Für ihn existiert nicht jene strenge Scheidung zwischen Denken und sinnlicher Wahrnehmung, sondern sein Standpunkt ist ein halber Sensualismus, derart, daß er dem Denken durch die Sinne allen Inhalt zukommen läßt, über welchen zu entscheiden, welchen zu sondern und zu sichten, die einzige Aufgabe des Denkens ist. Die Sinne sind ihm der Weg zur Wahrheit. Er warnt nur, keinem einzelnen Sinne mehr zu vertrauen als den andern insgesamt. Weder das Gehör ist allein genügend, die Wahrheit dem Denken zuzuführen, noch das Gesicht oder der Geschmack, sondern alle müssen erst dem Richterspruch des Verstandes

unterworfen werden. Von einer Identität zwischen Denken und Sein ist hier nicht mehr die Rede. Der Gedanke ist hier nicht mehr der Quell der Wahrheit, sondern der Sinn. Dieser überliefert freilich dem Geiste zuweilen auch Falsches. Dann kann nur ein Sinn durch den andern korrigiert werden; denn auf was sollte sich der Verstand sonst stützen, da er selbst nicht ausreicht, die Wahrheit zu erkennen? So sind es eigentlich hier die Sinne selbst, welche denken und urteilen, wie schon Theophrast gesehen hat, der dem Empedokles vorwirft, er mache keinen Unterschied zwischen Empfindung und Denken.[4]

So drücken denn auch die begrifflichen Prinzipien, welche Empedokles zur Konstituierung der Erfahrung verwendet, subjektiv-sinnliche Qualitäten aus; er hat nämlich zuerst die sogenannten vier Elemente: Feuer, Wasser, Luft und Erde als „Wurzeln" (ῥιζώματα) aller Dinge aufgestellt.[5] So faßt er denn gewissermaßen die Lehren seiner Vorgänger zusammen, denn bei Thales konnte er das Wasser, bei Anaximenes die Luft, bei Heraklit das Feuer und bei Parmenides Feuer und Erde als Urstoffe bezeichnet finden.[6] Zugleich drücken die Elemente die Gegensatzpaare aus: Wärme — Kälte und Trockenheit — Feuchtigkeit. In diesem Sinne ist auch die Lehre des Empedokles von Aristoteles[7] aufgenommen und freilich wesentlich fortgebildet worden. Durch die Autorität des Aristoteles aber ist sie dann faßt das ganze Mittelalter hindurch in Geltung geblieben. Man muß aber sagen, daß der Einfluß des Empedokles und Aristoteles hier sehr schädlich gewesen ist; denn er verhinderte die Fortentwicklung der reineren und wertvolleren Anschauungen des Demokrit. Begeht doch Empedokles denselben Fehler wie die ältesten jonischen Denker. Statt im Sinnlichen das Problem zu suchen, sieht er in ihm die Lösung. — Von diesen sinnlich gedachten Grundstoffen nun sagte er mit den Eleaten, sie seien ewig, ungeworden und unvergänglich.[8] Es gibt überhaupt kein Werden und Vergehen im strengen Sinne des Wortes, sondern nur Mischung und Entmischung der ewigen Elemente.[9] Die Menge freilich

glaubt,[10] wenn sich die Elemente mischen beim Menschen, bei Tieren und Pflanzen, es sei das eine Geburt und ein Entstehen, sowie auch das Entmischen der Elemente Tod und Vergehen: „Toren! Ihr Denken ist freilich nur spannenlang, denn sie sind ja überzeugt, ein nicht Vorhandenes könne entstehen oder es könne etwas völlig sterben und ausgetilgt werden.“[11] Der Gedanke der Erhaltung des Seins hat nun freilich hier eine sonderbare Wendung genommen. Die Eleaten hatten die Beharrlichkeit eines gedachten Seienden im Gegensatz zu jeder sinnlichen Qualität gelehrt; bei Empedokles soll nun die sinnliche Qualität selbst beharrlich sein. Hier liegt die prinzipielle Unklarheit und der Grundfehler seines Systemes. Aristoteles, der, wie gesagt, die vier Elemente des Empedokles übernahm, hat in richtiger Einsicht ihrer Bedeutung ihre Veränderlichkeit gelehrt: sie können ineinander übergehen, Feuer in Wasser (d. h. das Warme und Trockene in das Kalte und Feuchte), Erde in Luft (nämlich das Kalte und Trockene in das Warme und Feuchte) usw.[12] Aristoteles wirft dem Empedokles auch vor, daß er diese Übergänge der Elemente ineinander der alltäglichsten Erfahrung zum Trotz leugne.[13] Sofern man nun wirklich beim Wahrnehmbaren bleibt, beim sichtbaren Feuer, Wasser usw., bei der fühlbaren Wärme, Kälte usw., so hat Aristoteles unzweifelhaft recht, ihre Beständigkeit zu leugnen. Aber diese Erscheinungen meint offenbar Empedokles nicht, sondern die Elemente sind ihm nur verschiedene, ursprüngliche Modifikationen der Substanz. Er hat, ebenso wie die Eleaten, die Wandelbarkeit der sinnlichen Erscheinungen durch eine rein gedankliche, begriffliche Position zu überwinden gesucht, aber diese dann, nach Art des naiven Denkens, selbst wieder sinnlich gefaßt. Feuer, Wasser, Luft und Erde sind dinglich gedachte Substanzen, welche von zwei Kräften, die wir modern als Attraktion und Repulsion bezeichnen können, die Empedokles Liebe (oder Freundschaft) und Haß nennt, gemischt und entmischt werden.[14]

Die Freundschaft (φιλότης oder φιλία) führt die Elemente zusammen und bildet aus der Vielheit eine Einheit, der Streit

oder Haß (νεῖκος) zerstört diese Einheit und zerstreut die Elemente.[15] Diese beiden gegensätzlichen Prozesse beherrschen und bewirken sowohl das kosmische Geschehen, wie auch die besonderen irdischen Vorgänge und Ereignisse. Im einzelnen herrscht aber über die Wirkungsweise jener Kräfte keine Klarheit. Bald nämlich scheint es, als ob die Elemente an sich gegen die Kräfte gleichgültig wären, selbst also völlig kraft- und wirkungslos, nur äußerlich von der Liebe und dem Haß gestoßen und bewegt;[16] bald wieder scheint im Gegenteil die selbsteigene Natur der Elemente darüber zu entscheiden, ob liebende Anziehung oder feindliche Abstoßung stattfindet; denn das Ähnliche und Gleichartige sucht sich, das Unähnliche flieht sich.[17] In dieser letzteren Auffassung liegt offenbar der Ursprung der modernen Lehre der chemischen Verwandtschaft, nur daß nach dieser nicht die ähnlichen, sondern die am meisten entgegengesetzten Elemente sich suchen. Doch ist es gewagt, Empedokles im Sinne der modernen Wissenschaft zu deuten, denn er ist in seinem Denken noch stark in mythischen Vorstellungen befangen. Dies geht nicht nur daraus hervor, daß er die Elemente, ebenso wie die sie bewegenden Kräfte, als unsterbliche Götter bezeichnet[18] und ihnen die Namen von Volksgottheiten zulegt, sondern vor allem daraus, daß er durchaus eine Allbeseelung der Natur annahm, wie wir noch sehen werden.[19] Es ist also offenbar das Lieben und Hassen der Elemente bei ihm doch noch etwas mehr als ein poetisches Bild: Freundschaft und Streit sind zwar als gesonderte Kräfte gedacht, aber indem sie sich der Elemente bemächtigen, verleihen sie diesen gleichsam Leben und Seele.

Das Überwiegen der einen oder anderen Grundkraft bewirkt nun zunächst im großen einen ewigen Wechsel zwischen Weltbildung und Weltuntergang.[20] Denn obgleich die Elemente selbst sowohl in ihrer (übrigens für alle gleichen) Masse, wie in ihrer besonderen Qualität stets erhalten bleiben, so ist doch ihr Gebilde, das Weltgebäude mit allem, was darin ist, vergänglich. Wie nun aber das Entstehen und Vergehen des Kosmos näher zu denken ist, darüber sind wir leider wieder

höchst unvollkommen unterrichtet. So viel ist sicher: das Vorwalten der Liebe hat zur Folge, daß alle Elemente in eine qualitätslose Einheit zusammengezogen werden, die Empedokles als den göttlichen Sphairos schildert:[21] „Dort erblickt man nicht des Helios schnelle Glieder, noch der Erde zottige Kraft, noch das Meer. So verwahrt in dem festen Verließ der Harmonie liegt der kugelige Sphairos, froh der ringsum herrschenden Einsamkeit." In ihm sind alle Elemente völlig gemischt derart, daß die zwar bestehende Qualität jedes einzelnen Stoffes doch nicht zur Geltung kommen kann. Der Sphairos hat keine Teile, ist ganz kontinuierlich, was Empedokles in seiner dichterischen Sprache so ausspricht,[22] daß er sagt, der Sphairos habe keine Glieder, weder Arme, noch Füße, noch Knie usw., sondern sei eine Kugel und von allen Seiten sich selber gleich. Man könnte sich diesen Sphairos als einen Zustand des Gleichgewichts aller Kräfte vorstellen, wenn nicht ausdrücklich die Vorherrschaft der Liebe betont würde. Jedenfalls gibt es hier noch keine Einzeldinge, wie denn unsere Welt, der Kosmos, erst entstand, als der Haß anfing, sich zu betätigen, die Elemente zu sondern und in ihre einzelnen, bestimmten Qualitäten heraustreten zu lassen. Dann erst, sagt Empedokles höchst inkonsequent: „regten sich alle Glieder des Gottes."[23] Dies Anwachsen des Hasses bis zum Maximum seiner Macht scheint nun für Empedokles zugleich zur Ursache der Entstehung der anorganischen Natur, des Himmelsgebäudes, der Erde usw., zu werden.[24] Erst nachdem der Streit so den verschiedenen Elementen ihren Platz im großen und ganzen angewiesen hatte, ward die Liebe wieder die führende Kraft, welche in dem Bestreben, eine neue Mischung aller Stoffe herbeizuführen, die Organismen schuf. Diese erneute Vereinigung des Getrennten, welche nur sehr langsam vor sich geht, wird endlich wieder zum Sphairos führen, wo dann alles Leben erlischt und nur der eine, ungeteilte Gott übrigbleibt — bis das Spiel wieder von neuem beginnt.

Wir wollen aber nun zuerst zusehen, wie sich Empedokles jene Ausscheidung der Elemente aus dem Sphairos dachte,

durch welche unser Kosmos entstand. Der Streit also erweckte Feindschaft zwischen den vereinten Elementen, und nun trennten sich alle Teile derselben, die nicht gleichartig, d. h. zu einem Element gehörig, waren, so daß von der Zeit an das Wasser das Feuer haßt, die Luft die Erde usf. Aber die gleichartigen Teile blieben auch dann noch befreundet, d. h. sie suchten sich und zogen sich an.[25] So ist also bei Empedokles ebenso wie bei Heraklit der Streit der Vater aller Dinge; unter seiner Einwirkung schied zuerst die Luft aus dem Sphairos, strömte an die Grenzen des Alls und schloß es ein, indem sich ein Teil zur umfassenden, eiförmigen Hülle verdichtete. Dann trat das Feuer heraus, strebte gleichfalls empor zur Höhe und zwang so die nicht verdichtete Luft, sich unterhalb der Erde ihren Ort zu suchen. So heftig aber stürmte das Feuer gegen den Himmel an, daß dessen Gewölbe sich zu drehen begann. In der Mitte des Ganzen bildete sich die Erde aus einer Mischung aus Wasser und Erde, die sich erst später trennten.[26] So zerfällt die Himmelskugel in zwei Halbkugeln von denen die eine mit Feuer, die andere mit Luft erfüllt ist. Wenn die Bewegung des Himmelsgewölbes die feurige Hälfte nach oben führt, haben wir Tag, im andern Falle Nacht. Man darf sich aber nicht denken, daß es dem Streit gelungen wäre, die Elemente derart völlig zu sondern; es blieb sowohl noch in der Luft Feuer, wie auch in der Erde noch Luft usw., und gerade indem sich diese zersprengten Teilchen unter dem Einfluß der Liebe zu ihrem Element hinsehnen, beginnt wieder die allgemeine Mischung.

Mit einigem Recht konnte freilich Aristoteles[27] dem Empedokles vorwerfen, daß Liebe und Haß häufig ihre Funktionen vertauschen, so daß gerade der Haß verbindet, die Liebe trennt; indem ja der Sphairos durch den Streit in seine Elemente zerlegt wird, führt doch gerade das Wirken des Hasses die Möglichkeit der Vereinigung aller Teile eines Elementes herbei; denn es ist offenbar gleichgültig, ob man sagt: die Liebe zieht die gleichartigen Teile zusammen, oder der Haß trennt die ungleichartigen. Und umgekehrt: wenn sich wieder

der Sphairos herstellt, werden zwar die ungleichartigen Elemente gemischt, die gleichartigen, trotz der Herrschaft der Liebe, abgetrennt. Der Einwurf des Aristoteles beweist aber nur, daß keine der beiden Kräfte isoliert wirken kann, sowie denn überhaupt das Trennen immer zugleich ein Verbinden ist und umgekehrt.

Wenn wir uns zunächst nun einmal näher in dem Weltall des Empedokles umsehen, so finden wir also die Erde in der Mitte und um sie herum die beiden Elemente: Feuer und Luft. Dafür, daß die Erde nicht in der leichteren Luft versinkt, gab Empedokles folgenden Grund an:[28] Das Himmelsgewölbe mit allem, was in ihm ist, dreht sich so schnell unter der Erde her, daß diese letztere sich gar nicht von ihrem Platze bewegen kann; um dies glaublich zu machen, wies Empedokles auf eine bekannte Erscheinung hin: wenn man einen mit Flüssigkeit gefüllten Becher schnell im Kreise herumschwingt, so kann der Inhalt des Gefäßes nicht auslaufen, obgleich doch die Öffnung bei jedem Schwunge nach unten kommt. Auch diesen Vorgang scheint Empedokles so aufgefaßt zu haben, daß sich der Raum gleichsam zu schnell am Becher vorbei bewege, so daß das Wasser nicht in ihn eintreten kann. — Die Fixsterne sind nach seiner Meinung an der Himmelskugel befestigt, die Planeten aber bewegen sich frei in der Luft.[29] Beide bestehen aus Feuer, wie es die Luft ausschied, nicht so die Sonne und der Mond. Die Sonne und den Mond hielt er vielmehr für glasartige Körper,[30] ähnlich, wie die Pythagoräer dies schon von der Sonne gelehrt hatten. Die Sonne spiegelt die Strahlen des Feuers der einen Hemisphäre zurück, der Mond wiederum die Strahlen der Sonne. Eine interessante wissenschaftliche Antizipation ist es dabei, wenn Empedokles sagte, daß das Licht der Gestirne eine bestimmte Zeit braucht, bis es die Erde erreicht.[31] Dies erklärt er mit seiner Theorie der Ausflüsse und Poren, von der weiter unten die Rede sein soll.

Die Umlaufszeit der Sonne sei früher bedeutend größer gewesen als heute; sie habe früher 10, später 7 Monate gebraucht, um den Weg zurückzulegen, den sie heute in einem

Tag vollendet.[32] Sonnenfinsternisse entstehen, so oft der Mond zwischen Sonne und Erde tritt.[33] Auch die verschiedenen meteorologischen Erscheinungen hat er zu begreifen gesucht. So erklärte er die Gewitter wie folgt:[34] Die Wolken sammeln in sich die Sonnenstrahlen, welche aus Feuer bestehen; wenn nun die Luft der Wolken sich verdünnt, so bricht das angehäufte Feuer mit großem Geräusch hervor. Der Regen entsteht umgekehrt, wenn sich die Wolkenluft verdichtet; denn dann wird etwas von dem Wasser, welches jeder Luft beigemischt ist, herausgepreßt. Den Hagel nannte er gefrorene Luft usw.

Vom Meere sagte er, es sei als eine Ausschwitzung unter dem Einfluß der Sonnenwärme aus der Erde hervorgekommen.[35] Da nun auf dieselbe Weise das Salz entstanden sein soll, erklärte er so sogleich den Salzgeschmack des Meeres.[36] Er scheint aber angenommen zu haben, daß das Salzwasser mit Süßwasser untermischt sei, von welchem die Fische leben. Mit Parmenides (und offenbar in Abhängigkeit von diesem) lehrte er, daß im Erdinnern „viele Feuer brennen";[37] ein erneuter Beweis, daß dem Streit die völlige Sonderung der Elemente bei der Zerstörung des Sphairos nicht gelang. Von dem Vorhandensein dieses Erdfeuers machte nun Empedokles vielen Gebrauch in der weiteren Erklärung der Naturerscheinungen. Es ist die Ursache, daß gewisse Quellen warm aus dem Erdboden fließen; durch seine Kraft wurden die Gebirge nicht nur emporgeworfen, sondern sie werden auch durch das Feuer ständig erhalten. So haben wir also in Empedokles den ersten Vertreter des Vulkanismus[38] (Plutonismus), wie Anaximander und Xenophanes die ersten Neptunisten genannt werden können.

Bei der Erklärung nun aller irdischen Geschehnisse durch Mischung und Entmischung der Elemente bediente sich Empedokles seiner Theorie der Poren und Ausflüsse.[39] Wo ein Ding auf ein anderes wirkt, da geht dies immer so vor sich, daß sich von der Oberfläche des einen feine Teilchen ablösen, welche in die Poren, d. h. Zwischenräume zwischen

den Teilchen, des anderen Dinges eindringen. Freilich ergibt die Annahme solcher Poren zwischen den feinsten Bestandteilen der Körper für Empedokles eine Schwierigkeit, auf welche bereits Theophrast aufmerksam[40] gemacht hat, insofern nämlich unser Philosoph mit den Eleaten die Existenz des leeren Raumes ausdrücklich leugnete.[41] Er scheint aber angenommen zu haben, daß die Poren mit Luft erfüllt seien, was freilich die Frage nahe legt, ob denn die Luft, die doch Element sein soll, keine Poren hat? Wenn ja, was ist dann in diesen? Es ist uns nicht mehr möglich, die Meinung des Empedokles völlig klar zu erkennen. Jedenfalls hat er sich seiner Theorie geschickt bedient, um viele Einzelerscheinungen begreiflich zu machen. Natürlich wird die Mischung zwischen den körperlichen Dingen um so leichter und besser vor sich gehen, je besser die Poren des einen den Ausflüssen des anderen entsprechen. Die untereinander zumeist befreundeten Stoffe, wie die Teile eines Elementes, werden auch hierin am besten zueinander passen.[42] So ist auch z. B. Wasser dem Wein verwandter als dem Öl und mischt sich daher mit dem ersteren, nicht aber mit dem letzteren.[43] Auch die Erscheinung des Magnetismus suchte er auf solche Wechselverhältnisse zurückzuführen. Er gibt dafür folgende Erklärung: infolge der starken Wahlverwandtschaft zwischen Eisen und Magnet sind auch die Ausströmungen, welche zwischen ihnen hin und her gehen, so stark, daß sie das Eisen mitreißen und so dem Magnet annähern.[44] — Andere Anwendungen des Prinzips der Ausflüsse werden wir später kennen lernen.

Natürlich muß bei allen diesen Vorgängen bereits die Liebe mitspielen, und so sind wir unvermerkt in das zweite Stadium der Welt eingetreten, da die Liebe der Macht des Hasses entgegenwirkt; denn nachdem der Haß die Elemente getrennt hatte, trat alsbald die Liebe in den Kampf ein. Empedokles schildert,[45] wie sie, die Liebe, zuerst in der Mitte des Alls einen Wirbel erregte, der die Mischung der Elemente einleitete und auf diese Art den Haß nach und nach aus der

Welt verdrängte. Dieser sträubt sich zwar und weicht nur langsam nach den äußersten Grenzen der Kugel hin, und je weiter er flieht, desto mehr nähert sich die Natur des Seienden wieder der Einheit des Sphairos. In dieser Übergangszeit nun entspringen aus der Mischung die unzähligen Scharen sterblicher Geschöpfe. Man könnte versuchen, die Entstehung dieses Wirbels aus den Voraussetzungen seines eigenen Systems noch näher zu erklären. Wir haben gehört, daß Gleiches zu Gleichem, Ähnliches zu Ähnlichem strebt; nun hat der Streit die Elemente nur unvollkommen getrennt, so daß z. B. in der Erde Feuer, Luft und Wasser, in der Luft noch Wasser, Feuer usf. ist. Indem nun diese Teile der Elemente zu der großen Masse des ihnen entsprechenden Elementes hinstreben, reißen sie ihre Nachbarteile mit, und es entsteht der Wirbel, der zur allgemeinen Mischung führt. Ganz unbegründet ist diese Auffassung nicht, denn wir werden sehen, wie sich Empedokles wenigstens an einer Stelle, bei der Erklärung der Entstehung der Organismen, derselben bedient.

Noch während der Weltbildung, ehe sich Tag und Nacht schieden und die Sonne ihren Weg begann, sollten die Pflanzen der Erde entsprossen sein;[46] offenbar diese zuerst, weil sie die geringsten Lebensbedingungen beanspruchen. Es ist zweifelhaft, ob er auf ihre Entstehung dieselbe Theorie angewandt hat, wie auf die der Tiere und Menschen; unwahrscheinlich ist es nicht.[47] Wir wollen indessen hier noch nicht davon sprechen, sondern zuerst einmal sehen, was Empedokles von den Pflanzen sonst noch zu berichten weiß. Schon in dem, was er über das Wachstum derselben sagt, können wir unsere oben entwickelte Ansicht vom Grund der Mischung der Elemente bestätigt sehen: Nach oben nämlich werden die Pflanzen getrieben durch das Erdfeuer, welches in die Blätter dringt (oder durch die Luft), nach unten hingegen beim Wurzelschlagen, durch das Erdige in ihnen. Das Feuer sucht also offenbar das Gleiche am Firmament, die Erde im Erdboden.[48] Schon hier ist übrigens, wie nebenbei bemerkt werden mag, die Rolle des Feuers eine besonders wichtige,

und es wird den anderen Elementen auch sonst geradezu als treibender und belebender Faktor gegenübergestellt.[49] Übrigens betrachtete Empedokles die Pflanzen ganz wie eine Art niederer Tiere. Er hielt sie für beseelt,[50] schrieb ihnen Verstand und Empfindung zu und suchte in ihren Lebensäußerungen die der Tiere wiederzuerkennen. Sie unterscheiden sich von den Tieren nur dadurch, daß bei ihnen die Geschlechter vereint sind.[51] Die Art der Fortpflanzung ist aber bei ihnen dieselbe wie bei jenen. So sagt z. B. Empedokles, die Olivenbäume legten Eier.[52] Die Haare der Menschen und Tiere, die Federn der Vögel und die Schuppen der Fische seien dasselbe wie die Blätter der Bäume.[53] Auch sonst finden sich noch mancherlei interessante Beobachtungen. Die immergrüne Farbe gewisser Pflanzen wollte er daraus erklären, daß sie mehr Luft und Feuchtigkeit enthielten, während die weniger luft- und wasserreichen Pflanzen nur im Sommer grünen.[54] Den Wein bezeichnete er als von der Rinde her in den Stamm eingedrungenes und hier vergorenes Wasser. (So würde sich schon aus seiner Entstehung begreifen lassen, warum die Poren des Weines denen des Wassers besser entsprechen, als die des Öles; vergl. oben).

Sehr sonderbar, aber nicht ohne fruchtbare Gedankenkeime ist die Ansicht des Empedokles von der Herkunft der ersten Tiere und Menschen.[55] Es sollten nämlich zuerst vereinzelte Glieder aus der Erde aufgetaucht sein, vermutlich schon unter Einwirkung des Erdfeuers (wie beim Wachstum der Pflanzen): Köpfe ohne Hälse, nackte Arme ohne Schultern, Augen ohne Stirn usw.[56] Aber die Liebe nahm sich der Verlassenen an und führte sie zusammen, freilich nach blindem Ungefähr.[57] Es konnten aber auch so noch keine lebensfähigen Geschöpfe entstehen, sondern es mußten erst auf einer dritten Stufe die fehlenden Teile, nämlich der Rumpf jedes einzelnen Geschöpfes erschaffen sein: diesen trieb nun das Erdfeuer in Gestalt rohgeballter Erdklumpen auf,[58] und nun wurde wiederum von der Liebe das Getrennte vereint. Hier natürlich konnten auch noch mancherlei Mißgestalten entstehen:

Geschöpfe mit doppeltem Gesicht und doppelter Brust, Gestalten, vorn Männer, hinten Ochsen, auch Schleppfüßige mit unzähligen Händen usw.[59] Von allen Geschöpfen der Natur konnten sich aber nur die am Leben erhalten, welche den Lebensbedingungen ihrer Umgebung einigermaßen angepaßt waren.[60] Man sieht hier den ersten Keim des Grundgedankens der modernen Entwicklungslehre. — Nachdem nun im „Kampf ums Dasein" die lebenstauglichen Wesen sich gebildet hatten, wurde die Fortpflanzung derselben auf geschlechtlichem Wege, so wie sie noch heute in der Natur besteht, eingeleitet. Parmenides hatte das Geschlecht des Kindes von der Mischung des männlichen und weiblichen Samens abhängig gemacht. Empedokles[61] sagt, es bestimme sich danach, ob die Bildung des Lebewesens in einer warmen oder kalten Gebärmutter vor sich gehe. Ist das erstere der Fall, so entstehen Knaben; wenn das letztere, so entstehen Mädchen. In dieser Beziehung kehrt er die Lehre des Parmenides um,[62] welcher den Frauen eine wärmere, den Männern eine kältere Natur zuschrieb. Nach Empedokles sind die Männer wärmer und daher auch schwärzer, derber und kräftiger. Er wollte aber diesen Unterschied bis auf die Entstehung der ersten Menschen zurückleiten,[63] indem er sagte: Die ersten Männer seien im Süden, die ersten Frauen im Norden geboren worden. Man sieht hier seine griechische Denkart: das Feuer ist das edlere Element, der Mann ist (nach griechischer Anschauung) mehr wert als die Frau, also muß im Mann mehr Feuer sein als in der Frau.

Empedokles hat auch als einer der Ersten eine Sinnesphysiologie zu geben versucht. Der leitende Grundsatz ist aber hierbei, daß wir Gleiches mit Gleichem erkennen. In der Optik[64] ist er wohl von Alkmaion beeinflußt. Dieser hatte angenommen, daß das Auge aus Feuer und Wasser bestehe; und auch nach Empedokles sind dies die wichtigsten Bestandteile der Sehorgane. Das Feuer[65] ist in seine Häute wie in eine Laterne eingeschlossen und befindet sich hinter der Pupille; um diesen Mittelpunkt des Auges ergießt sich das

Wasser des Augapfels. Nun ist das ganze Organ mit trichterförmigen Poren versehen, die jedoch verschieden groß sind für das Wasser und das Feuer. Wenn nun die von den Dingen sich loslösenden Ausflüsse sich dem Auge nähern, begegnen ihnen ebensolche Ausflüsse von seiten des Auges. Hierbei also nehmen wir immer das Gleichartige mit dem Gleichartigen wahr,[66] wenn sich die beiden Strömungen im Raume treffen. Mit dem Feuer sehen wir das Feuer und das Helle, Leuchtende, mit dem Wasser das Wasser und alles Dunkle. Doch enthält das Feuer des Auges auch eine Beimischung von Erde[67] und das Wasser ist mit Luft gemischt; so vermögen wir auch diese Elemente zu erkennen. Die Mischung der Elemente ist aber nicht bei allen Augen gleichartig, die besten Augen sind diejenigen, bei welchen gleich viel Feuer und umgebendes Wasser da ist. Aus dem Überwiegen des einen oder andern Elementes wollte Empedokles es herleiten,[68] daß gewisse Tiere bei Nacht, andere (die Mehrzahl) bei Tag besser sehen. Diejenigen, welche weniger Feuer haben, sehen bei Tage am besten, weil das Feuer der Außenwelt das innere Feuer ergänzt; die aber, welche zu viel Feuer haben, sehen nachts am besten, weil sich hier das Gleichgewicht herstellt, indem nicht so viel Feuer von außen entgegenkommt. Die letzteren müssen auch bei Tage schlechter sehen, weil das allzureichlich vorhandene Feuer in die Poren des Wassers eindringen und diese verstopfen wird. Wir wollen hier im Vorübergehen kurz des Empedokles Theorie der Spiegelbilder erwähnen.[69] Die Bilder der Objekte im Spiegel entstehen, so sagt Empedokles, indem die Ausflüsse der Dinge, wenn sie sich der Oberfläche des Spiegels nähern, von dem aus den Poren des Spiegels ausströmenden Feuer ergriffen, auf die Luft übertragen und so zum Auge hingeführt werden.[70]

Die Tonempfindungen sollten zustande kommen,[71] indem die äußeren Geräusche die Luft in Bewegung setzten, die dann ins Ohr eindringt und dort ein natürliches Instrument, welches er sich nach Art einer Glocke dachte und „fleischigen Zweig“ nannte, zur Resonanz bringt. Hier hätten wir dem-

nach eine Vorstellung, die der modernen nicht ganz unähnlich ist; indem jene „Glocke" gewissermaßen die Funktion des „Cortischen Organes" übernimmt. Wie bei diesem letzteren die verschiedenen Töne verschiedene Teile der Grundmembrane in Schwingung setzen, so sollte auch jene Glocke verschieden widerhallen, je nach der Art, wie die Luft sie trifft. — Der Geruch[72] wird durch die Atmung erklärt, indem wir beim Einatmen die Ausflüsse der Körper einsaugen. Die Tiere, welche am heftigsten atmen, haben auch den schärfsten Geruch, und je leichter und feiner die Substanzen sind, desto eher sind sie geeignet, eine Geruchsempfindung zu erzeugen. — Auch beim Geschmack und Getast bediente sich Empedokles der Theorie der Poren und Ausflüsse zur Erläuterung: die von den Gegenständen ausgehenden Teilchen dringen in die Poren der Zunge oder Haut ein und erzeugen so die Geschmacks- oder Tastempfindung. Durchweg wird dabei, was den Poren angemessen ist (also das Ähnliche), angenehm, was aber zu große oder zu kleine Ausflüsse entsendet (das Verschiedene), unangenehm empfunden.

Für das Denken sollte die Mischung des Blutes maßgebend sein und das Blut überhaupt das physiologische Medium des Denkens.[73] Man kann hier den Ursprung der Lehre von den Temperamenten finden.[74] Diejenigen Menschen,[75] bei denen die Mischung der Teilchen der Elemente im Blute sich gleichmäßig vollzieht und bei denen diese Teilchen selbst von gleicher Größe und in richtigen Zwischenräumen verteilt sind, haben den meisten Verstand und die schärfsten Sinne. Bei wem aber die Teilchen dick und weit getrennt sind, der ist linkisch und ungeschickt. Wo ferner die Teilchen fein und dicht zusammen sind, da sind auch die Bewegungen des Blutes lebhafte und der Mensch selbst ist lebhafter und gewandter, doch ist er auch geneigt, vielerlei zu unternehmen, ohne es durchführen zu können. Schließlich wird es für die Beanlagung jedes einzelnen ausschlaggegend sein, in welchem Körperteil seine Blutmischung am passendsten ist; z. B. wird der Redner in der Zunge, der Künstler in den Händen eine

besonders günstige Mischung haben, und so immer entsprechend bei allen Talenten. Natürlich soll auch die geistige Entwicklung eines jeden Individuums im Fortgang seines Lebens von der sich ändernden Mischung seines Blutes abhängen.

Wir wollen hiermit unseren Bericht über die Physik des Empedokles schließen. Es wären zwar noch mancherlei Einzelheiten erwähnenswert, wie z. B. seine Theorie des Atmens,[76] seine Erklärung des Schlafes und des Todes[77] usw. Doch mögen die gegebenen Proben genügen. Es bleibt uns noch übrig, die religiös mystischen Anschauungen unseres Denkers kurz zu würdigen.[78] Sie stehen in der Tat in einem sonderbaren Gegensatz zu der naturwissenschaftlichen Betrachtungsart seiner Physik. Es sind uns, wie schon gesagt, Bruchstücke einer zweiten Schrift erhalten, die den Titel „Reinigungen" (καθαρμοί) führt. Die Keime zu dem hier Vorgetragenen kann man freilich schon in der Physik erkennen. Wir müssen uns da zuerst an die pantheistische Allbeseelungslehre erinnern. Schon in seiner naturwissenschaftlichen Schrift hatte Empedokles den Pflanzen, ja überhaupt allem Daseienden, Seele und Bewußtsein beigelegt. Die mechanischen Bewegungsvorgänge der Anziehung und Abstoßung waren ihm als Ausdruck einer Sympathie und Antipathie zwischen den Elementen erschienen. Wenn daher nach den religiösen Anschauungen des Sühneliedes die Pflanzen und Tiere der Wohnsitz abgeschiedener Seelendämonen sind, so ist dies noch kein Widerspruch gegen seine naturwissenschaftliche Theorie. Der Gegensatz wird erst offenbar, wenn wir bedenken, daß nach der Lehre der „Physik" die Entmischung der Elemente, welche ein lebendes Individuum gebildet hatten, nichts weiter übrig läßt, als jene Elemente und die abstrakten Kräfte: Liebe und Haß, nicht aber einen individuellen Seelendämon. Von einem solchen aber handeln gerade die „Reinigungen". Dieser Widerspruch zeigt eben, daß Empedokles im Alter manche seiner früheren Ansichten aufgegeben oder verändert hat. Er ist immer mehr unter orphisch-pythagoräischen Einfluß geraten und fühlte sich endlich ganz als göttlicher Seher und Sühne-

priester. Eine Andeutung zu einer derartig künftigen Entwicklung findet sich freilich auch schon in der „Physik", wenn er dort seinem Freunde Pausanias,[79] dem die Schrift gewidmet ist, verspricht, er wolle ihm Gewalt über die Winde verleihen, sowie die Fähigkeit, Regen oder Dürre herbeizuführen; er traut sich also offenbar hier schon übermenschliche Kräfte zu. In den ersten Versen des Sühnegesanges[80] tritt er dann völlig als ein Gott auf, der sich weit über die Sterblichen, dem Verderben geweihten Menschen, erhebt. Segen und Heil spendend, göttliche Lehre verkündend, zieht er durch das Land: den einen erteilt er Orakel, den anderen gibt er durch heilbringende Worte die Gesundheit wieder; überall wird er daher auch, wie sich's gebührt, als ein unsterblicher Gott verehrt.

Wenn wir uns nun an das früher über die Orphiker und Pythagoräer Gesagte erinnern, auch an die Vorstellungswelt Pindars, so sind wir sogleich im Gedankenbereich der „Reinigungen". Es scheint sogar, daß Empedokles dem Pythagoras in einigen Versen seines Gedichtes ausdrücklich huldigte, als dem Manne von übermenschlichem Wissen und gewaltigem Geistesreichtume.[81] Wir haben gehört, wie sich bei den Orphikern die Vorstellung von einem ursprünglich göttlichen Zustande der Seele bildete, aus welchem sie aber durch eigene Schuld verbannt und in den Kreis der Seelenwanderung eingeschlossen worden sein sollte. Dies ist denn auch die Grundüberzeugung des Empedokles. Von sich selbst sagte er: „Ich war bereits einmal Knabe, Mädchen, Strauch, Vogel und flutentauchender, stummer Fisch."[82] Nunmehr aber ist er zum Range des Sehers und Priesters emporgestiegen, und das ist die letzte Wiedergeburt;[83] denn jetzt darf er zum göttlichen Ursein zurückkehren. Aber mühevoll ist aller Seelen Weg bis dahin; und doppelt schmerzlich müssen sie die Leiden der Welt empfinden, da sie dereinst, im goldenen Zeitalter, ein seliges Leben gekostet haben.[84] Damals waren sie zwar auch bereits ins irdische Dasein eingegangen: aber in ungetrübter Freude, harmonischem Frieden, unter der

alleinigen Herrschaft der Liebe, schwanden ihnen die Tage. Ihrer Königin, der Liebe, brachten sie fromme Weihegaben dar: gemalte Bilder, köstlich duftende Salben, Opfer von lauterer Myrrhe und duftendem Weihrauch, und Honigspenden. Blutige Opfer aber kannten sie nicht. Alles lebte in Freundschaft: selbst die wilden Tiere waren zahm und die Vögel.[85] Die Menschen waren Tischgenossen der Unsterblichen und frei von irdischem Leid, selbst unsterbliche Wesen.[86] So schildert Empedokles das verlorene Paradies der Griechen. Aus dieser Fülle des Glückes also ward die menschliche Seele herabgestürzt,[87] nachdem sie sich mit Mord, Meineid und anderen Sünden befleckt hatte, und muß nun nach unabänderlichem Schicksalsspruch 30000 Horen fern vom Lande der Seligen schweifen „und des Lebens mühselige Pfade wandeln, um im Laufe der Zeiten unter allen möglichen Gestalten sterblicher Geschöpfe wiedergeboren zu werden".[88] Nun sind diese Seelen allen Elementen verhaßt, der Luft und dem Meere, dem Erdboden und der Sonne, von denen sie doch ihr sterbliches Gewand borgen müssen.[89] Die Erde erscheint als Schauplatz der Qual und Strafe, als der „freudlose Ort, wo Mord und Groll und Scharen anderer Unglücksgeister, wo dörrendes Siechtum und Fäulnis und Überschwemmung auf der Unheilswiese im Düstern hin- und herschweifen".[90] Hier sind alle Gegensätze, die der gehässige Streit in die Welt brachte. Da die Seele zum erstenmal dieses Land der Schmerzen erblickte,[91] weinte sie und wehklagte. Aber Empedokles weiß auch Rat; und die Mittel, die uns zum ewigen Heile zurückführen können, anzugeben, war wohl ein Hauptzweck seines Gedichtes. Es sind weniger ethische Gebote — von diesen finden sich nur solche ganz allgemeiner Natur, wie:[92] „von der Sünde sich ernüchtern" — als vielmehr bestimmte Vorschriften im Sinne der Mysterienlehre: Reinigungen,[93] Enthalten von aller Fleischnahrung, von Bohnen[94] und Lorbeer usw. Obenan steht die Forderung des vegetarischen Lebens: man soll keine Tiere töten,[95] da ja darin die Seelen der Verstorbenen weiterleben. Geschieht es doch so,

daß der Vater den Sohn, der Sohn den Vater, die Kinder die Mutter töten und verzehren. So zerfleischen sich die unseligen Menschen untereinander. — Nur, wer im Kreislauf der Wiedergeburten streng jenen orphisch-pythagoräischen Regeln gemäß gelebt hat, kann hoffen, nach dem Verlauf der 30000 Horen ins Reich der Seligkeit zurückzukehren.

Wie nun die Seele des Menschen unsterblich ist, obgleich der Mensch oft den bitteren Tod erleiden muß, so scheint Empedokles auch den Gottheiten des Volksglaubens zwar eine unsterbliche Seele, aber kein ewiges Leben zuzugestehen.[96] Aber wir haben auch bereits gesehen, daß er eine Allbeseelung annahm; demnach wird in allen Lebewesen, so auch in der Seele der Menschen, ein einziges Göttliche sich erhalten. Dieser Glaube ist ja auch alt-orphisch. So spricht denn Empedokles auch von diesem All-Einen in Worten, die stark an Xenophanes anklingen,[97] ohne daß er doch dessen Monotheismus teilte. Es wird sich auch für Empedokles in die Einzelgötter entfalten, denen er aber selbsteigene Persönlichkeit zugesteht. Die Allgottheit selbst freilich kann man nicht sehen, sie ist nicht menschenähnlich, hat keine Glieder und keinen Körper, sondern ist Geist, der „mit schnellen Gedanken den ganzen Weltenraum durchfliegt". Wie Pythagoras, so scheint auch Empedokles dem Apollon besondere Verehrung gezollt, ja ihn mit jenem Allgeist identifiziert zu haben. Jedenfalls verlangte auch er, daß man sich von den Göttern erhabene Vorstellungen mache und sie nicht nach dem Wahne des Volksglaubens beurteile.[98]

Eigentümlich ist in dem religiösen Bekenntnis des Empedokles nur die Vorstellung von dem goldenen Zeitalter, obgleich er auch hier an alte Sagen anknüpfen konnte, wie sie bereits Hesiod in seinen „Werken und Tagen"[99] benutzt hatte. Es ist dieser Traum von einer längst vergangenen, glücklichen Zeit, in der alles so schön und so gut war, ein Gegenbild zu dem Märchen von den Inseln der Seligen. Der sittliche Kern, der beiden innewohnt, liegt in der Sehnsucht und dem Verlangen, über die Schäden und Schwächen der

Gegenwart hinauszukommen. Es macht hierbei keinen prinzipiellen Unterschied, ob man dann das Ideal gleichzeitig an einem anderen, unerreichbaren Orte der Erde verwirklicht denkt, oder vor vielen, vielen Jahren, in unerreichbarer Vergangenheit. In dem Gedanken an die ferne Vollkommenheit des Ideals sucht die Seele Trost und Erquickung im bitteren Kampfe des Daseins, in den Mühen und Nöten des Lebens. Freilich ist dies noch nicht die Art reifer Sittlichkeit, sondern des kindlichen Mythos. Das Ideal wird hier zur Illusion, nnd der Gedanke daran zu einem müßigen Spiele; denn die Erhebung des Willens zur mutigen Handlung fehlt, weil die Seele nicht auf die Zukunft verwiesen wird, sondern sich und die Welt für alle Zeiten vom Ideale geschieden sieht. Hier scheint nun allerdings Empedokles über diese unfruchtbare Sentimentalität dadurch hinauszukommen, daß er ja die Vorstellung vom goldenen Zeitalter ergänzt durch diejenige einer erreichbaren, zukünftigen Seligkeit. Wir haben aber schon früher darauf hingewiesen, wie auch diese Ansicht den Anforderungen einer strengen Ethik nicht gerecht wird, einmal, indem durchaus alle Handlungen des Individuums auf dieses als Einzelwesen und auf das Interesse an seinem persönlichen, engen Schicksal zurückbezogen werden; dann auch, indem das Ideal verendlicht und so seines reinen Charakters entkleidet wird, ganz zu geschweigen von der äußerlichen Auffassung, welche sich in der Ansicht noch kundgibt, daß die Befolgung ritueller Gebräuche usw. zum Ziele zu führen vermöchte.

Das Gesamtbild, welches uns die Philosophie des Empedokles gibt, ist das eines zwar ziemlich unselbständigen, aber reichhaltigen Gedankengebäudes. Empedokles hat das Gute genommen, wo er es fand: bei den Eleaten, bei den Pythagoräern, den Orphikern; bei Alkmäon und Anaximander — kurz, allerorten. Dabei ist aber die Fähigkeit nicht zu verkennen, fremden Anregungen folgend, Neues und Wertvolles zu finden. Am meisten eigenes Verdienst darf Empedokles auf dem Gebiete der biologischen Naturforschung beanspruchen. Die eigentliche Physik konnte er schon deswegen nicht dauernd



fördern, weil er von dem mathematischen Wege der Pythagoräer abwich. Immerhin hat er auch hier mancherlei wertvolle Anregungen gegeben.

Anaxagoras von Klazomenä.[1]

Bei Empedokles bahnt sich die Unterscheidung der Begriffe: Kraft und Materie an; in dieser Richtung geht Anaxagoras weiter. Aber immer noch ist das Verhältnis der beiden Begriffe ein durchaus äußerliches; es ist „die Kraft, die nur von außen stößt". Das Problem des Ursprungs tritt nicht in genügender Klarheit dabei hervor. Das Seiende wird vielmehr im Stoff als gegeben hingenommen; diesen zu bewegen, zu ordnen, darin erschöpft sich die ganze Aufgabe der Kraft. So vertritt hier, genau besehen, die Substanz, der Stoff allein das Sein; die Veränderung (Bewegung) ist noch nicht als ein notwendiger Bestandteil in den Begriff des Seins aufgenommen, sondern kommt als ein fremdes Element hinzu.

Der Satz der Eleaten, daß das Sein in seinem Bestande unveränderlich ist, daß es weder entstehen noch vergehen kann, infolgedessen auch nicht anwachsen oder vermindert werden, findet sich auch bei Anaxagoras;[2] er wird hier aber rein dinglich-sinnlich genommen, so daß er die Existenz kleinster Körperchen betrifft, die sich bei näherem Zusehen als hypostasierte sinnliche Qualitäten ergeben. Darin stimmen Empedokles und Anaxagoras überein. Aber in zwei Punkten weicht der letztere vom ersteren ab: erstens begnügt er sich nicht, vier Elemente anzunehmen, sondern er setzt sie der Zahl nach unbegrenzt; zweitens drückt er sich bestimmter aus über die Art, wie man sich diese Elemente zu denken hat. Er sagt nämlich: die Elemente seien unendlich klein.[3] Wie sollen wir nun diese Unterschiede beurteilen? Ist die Lehre des Anaxagoras im Vergleiche mit der des Empedokles ein Fortschritt oder ein Rückschritt? Diese Frage ist nicht leicht zu entscheiden. Fürs erste hat freilich Anaxagoras den Fehler des Empedokles scheinbar noch gesteigert, indem er auf das Sinn-

liche, auf die unmittelbar wahrzunehmenden Qualitäten der Empfindung als auf ein Letztes, schlechthin Gegebenes rekurrierte. Er schneidet ja eigentlich jedes Problem ab, indem er immer die Fragestellung schon als Lösung nimmt. Dies ist aber der gemeinsame Fehler aller Dogmatiker, der nur bei dem einen stärker, beim andern schwächer hervortritt. Darin liegt eben die Gefahr jeglichen Dogmatismus, daß er die Wissenschaft sozusagen erstickt. Indem nämlich der dogmatische Philosoph gewisse, endliche, materielle Prinzipien als das Wesen der Welt proklamiert, bleibt der Wissenschaft nur noch die eine einzige Aufgabe übrig, diese bereits gewußten und erkannten Prinzipien überall in Natur und Sittlichkeit wiederzufinden. Ob nun einer mit Anaximenes die Luft, mit SCHOPENHAUER den Willen oder mit Anaxagoras die unzähligen, aber qualitativ bereits bekannten und bestimmten „Samen“ der Dinge annimmt, ist im Grunde genommen ganz gleichgültig. Ein wirklich neues Problem kann es hier gar nicht mehr geben. Die Wissenschaft kann immer nur, bildlich gesprochen, auf die Dinge hinweisen und sagen: seht, da ist es wieder (nämlich das bereits bekannte Prinzip); das ist denn freilich nicht wunderbar, da ja dieses Wissen der ganzen Untersuchung vorausging: was ich auch angreifen werde, ich werde mein Prinzip wieder finden. Es ist auch sofort einleuchtend, wie aller Dogmatismus bewußter oder unbewußter Sensualismus ist. Das bekannte oder gewußte Prinzip (in der Einzahl oder Mehrzahl) muß als etwas Dinglich-Gegenständliches der unmittelbaren Gegenwart angehören und irgendwie empfindbar sein. So findet SCHOPENHAUER seinen Willen „in sich“ vor; so sieht und fühlt Anaximenes sein Prinzip im Wehen der Luft; so hat auch Anaxagoras den Sinnen mehr getraut, als recht ist.

Aber andererseits hat sich doch Anaxagoras an einem entscheidenden Punkte vom Dogmatismus freigemacht, und hier liegt auch ein wirklicher Fortschritt seiner Philosophie über Empedokles hinaus, indem er nämlich seine Samen der Dinge unendlich klein setzte.[4] Er tat dies, offenbar von Zeno angeregt, bereits in der methodischen Einsicht, daß er das un-

endlich Kleine vor der Verdinglichung zu bewahren sucht und, wie jeden Größenbegriff, für relativ erklärt.[5] Es ist zwar noch recht kindlich gedacht, wenn er sagt: „wegen ihrer Schwäche vermögen die Sinne uns das wahre Sein nicht zu zeigen";[6] denn hier sieht man eben wieder, wie die letzten Elemente doch selbst schon qualitativ sinnlich vorgestellt sind. Man könnte fast sagen: wären wir im Besitz sehr scharfer Mikroskope, so müßten wir jene Samen sehen können. Aber dem widerspricht doch der Gedanke des unendlich Kleinen. Die der Zahl nach unendlichen, der sinnlich qualitativen Bestimmtheit nach unendlich verschiedenen und unendlich kleinen „Elemente" oder „Samen"[7] aller Dinge waren im Anfangszustand alles Weltwerdens und Geschehens derart chaotisch gemischt, daß noch keine bestimmte Qualität hervortrat, sondern das Ganze gewissermaßen eine völlig indifferente Masse darstellte.[8] Dieser Zustand entspricht, wie man sieht, im wesentlichen dem Sphairos des Empedokles. In jenem Ursein waren also das Feuchte und Trockene, das Warme und Kalte, das Helle und Dunkle, die Erde und überhaupt unendlich viele untereinander verschiedene Grundqualitäten, wie wir sie jetzt, nachdem sie teilweise entmischt sind, wahrzunehmen vermögen. Wie sollen wir es uns aber erklären, daß damals, zur Zeit jenes hypothetischen Urzustandes, noch keine einzige Qualität erkennbar war? Anaxagoras begnügt sich, einesteils die vollkommene Mischung der Elemente, anderenteils ihre verschwindende Kleinheit als Grund anzugeben.[9] Jedoch ist dieser Gedanke nicht ohne große Schwierigkeiten. Denn wenn man das Reale selbst als mit den Empfindungsqualitäten gleichsam „behaftet" vorstellt, ist die zenonische Frage nach der Empfindungsgrenze (vergleiche das Beispiel mit dem Kornhaufen) nicht mehr beantwortbar. Wenn Anaxagoras sagt, daß im ersten Chaos noch keine Farbe zu unterscheiden gewesen sei, so liegt es dem Modernen nah, etwa an die Zusammensetzung aller farbigen Lichtarten zur Einheit des weißen Lichtes zu denken; allein das weiße Licht hat doch auch eine bestimmte Qualität; das Chaos des Anaxagoras aber nicht. Es ist eben

ein in sich widersprechender Versuch, das Reale selbst sinnlich zu denken und ihm doch jede besondere sinnliche Qualität abzusprechen. Vielleicht ist Anaxagoras durch unzulängliche Beobachtungen des alltäglichen Lebens zu seiner Vorstellung gekommen; scheinen sich doch gemeinhin namentlich die oben aufgezählten Gegensätze des Trockenen und Feuchten, Dunkel und Hellen usw. gleichsam aufzuheben. Vielleicht auch knüpft er in seiner sensualistischen Manier an Anaximanders Apeiron an, indem er freilich diese Konzeption gründlich verdirbt. Denn das Große im Gedanken des Apeiron war eben seine nicht sinnliche Natur.

Aus dem Anfangszustand einer völligen Mischung gehen nun nach Anaxagoras, ebenso wie bei Empedokles, die einzelnen Dinge durch Entmischung hervor, und es gibt auch fernerhin kein anderes Geschehen als Mischung und Entmischung. Hier aber begegnen wir nun einem eigentümlichen Zuge in der Philosophie des Anaxagoras, welcher dieser ihre Stellung in der Geschichte der Philosophie angewiesen hat. Anaxagoras fragt nämlich, wie jene Entmischung, oder besser: die mechanische Bewegung, welche zur Entmischung führt, zustande kam. Er fragt mit anderen Worten nach einem ersten Beweger, nach einer ersten Ursache der Bewegung und antwortet: der νοῦς, die Vernunft, brachte jene erste Bewegung hervor.[10] Durch diese seine eigentümlichste Lehre hat er sich das hohe Lob des Aristoteles erobert, der von ihm sagte, er sei wie ein Nüchterner unter Irreredende getreten, indem er die Ordnung und Schönheit der Natur von der Vernunft herleitete.[11] Wir dürfen uns aber durch die Autorität des Aristoteles nicht bestechen lassen, sondern müssen selbst prüfen. Der Nus also, die Vernunft, erzeugte nach Anaxagoras in dem ursprünglichen Chaos eine Wirbelbewegung, welche die einzelnen Stoffe gesondert hervortreten ließ. Genau besehen spielt demnach bei Anaxagoras der Nus eine doppelte Rolle: einmal ist er selbst gleichsam ein mechanisches Prinzip, indem er die Masse wie eine äußere Kraft anstößt und in Bewegung versetzt; daneben aber ist er auch ein teleologisches Prinzip, insofern er zweckmäßig ver-

führt und die Ordnung und Schönheit der Welt verbürgen soll.[12] Denn Anaxagoras sagt ausdrücklich von ihm: er kannte alles, was sich da vermischte, entmischte und trennte; er ordnete alles an, wie es dereinst sein soll, wie es war und nicht mehr ist und was jetzt ist. Er schreibt ihm also ein planvolles Handeln nach Zwecken zu. Ehe wir uns indessen überlegen, was wir von dieser doppelten Verwendung des Nus bei Anaxagoras zu halten haben, wollen wir zunächst fragen: wie dachte sich Anaxagoras denn sein Prinzip? Ist es ihm bereits die rein unkörperliche Vernunft, etwa das Denken oder das Bewußtsein im Gegensatz zu allem Stofflich-Sinnlichen? Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß Anaxagoras noch nicht zum reinen Begriff des Geistes und der Vernunft durchgedrungen ist, wenn er sich auch ernstlich darum bemüht; sondern sein Nus ist bei näherer Betrachtung doch nur der feinste unter allen sinnlichen Stoffen. Er versucht freilich den Geist von allem Materiellen zu scheiden. Er nennt ihn „unendlich“ (ἄπειρον) und selbstherrlich (αὐτοκρατές) und mit keinem Dinge vermischt, sondern für sich allein und getrennt.[13] Während sich also alle übrigen Stoffe mischen können, kann sich der Geist nicht mit ihnen mischen. Auch soll der Geist über alles, groß und klein, was nur eine Seele hat, die Herrschaft besitzen.[14] Aber diese und ähnliche Vorzüge werden wieder aufgehoben oder zum mindesten eingeschränkt, wenn wir hören: der Geist sei das dünnste und reinste aller Dinge;[15] ferner: „in jedem (Ding) ist ein Teil von jedem (Stoff) enthalten mit Ausnahme des Geistes; in einigen ist aber auch der Geist enthalten“.[16] Man sieht, wie sich immer wieder die sinnlich-naive Vorstellung eines feinen, gleichsam gasartigen Stoffes einschleicht. —

Es ist nun aber an der Zeit, daß wir Stellung nehmen zu der Art, wie Anaxagoras sich seines Nus als eines Prinzipes bedient. Was nun zuerst die Verwendung desselben als einer äußeren Kraft, die die Masse des Stoffes in Bewegung setzt, angeht, so haben wir uns über eine derartige Vorstellung bereits früher ausgesprochen. Die ganze Problemstellung ist hier ver-

kehrt. Man darf nicht den Stoff oder die Substanz als etwas „an sich" Gegebenes auffassen, das nun erst durch eine äußere Macht bewegt würde. Der moderne Gedanke der Erhaltung der Kraft hat diesem Mangel abgeholfen, indem er Substanz und Bewegung als korrelative Begriffe erkennen lehrte. Das Seiende muß gedacht werden, als den Ursprung der Bewegung in sich tragend. Doppelt gefährlich ist aber die These des Anaxagoras dadurch geworden, daß er den „Geist" als jene äußere Kraft dachte; denn damit wurde der verfehlte Gegensatz: „Materie und Geist" oder „Materie und Bewußtsein" in die Geschichte der Philosophie eingeführt. Noch DESCARTES hat mit dem Problem der Wechselwirkung von Leib und Seele zu kämpfen, und es spukt bis in die neueste Zeit nach. Hier bei Anaxagoras hat dieses angebliche Problem seinen Ursprung. Es ist aber gar kein rechtes, kein wissenschaftliches Problem. Ist denn die Materie etwas vom Geiste unabhängig Existierendes? Vielleicht so eine Art „Ding an sich"? Muß man nicht vielmehr erkennen, daß die Materie nichts anderes ist — als ein Begriff des Geistes, eine Hypothese zur Welterklärung, zur Begründung der Wissenschaft? Wenn sie aber vom Geist erdacht ist, in ihm ihren Ursprung hat — woher dann der Gegensatz? Und wenn man den Geist als Bewußtsein faßt, so bleibt doch zu bedenken, daß zwar nur pantheistische Unklarheit den Gegensatz der bewußten und unbewußten Natur aufheben kann, daß aber dennoch gerade die Wissenschaft sich der Materie, die aber eben selbst Denken ist, bedient, um die Probleme des Bewußtseins zu bearbeiten. Man muß dem Anaxagoras und allen, auch seinen modernsten Anhängern, den Satz der Eleaten entgegenhalten: Denken und Sein sind identisch, daher kann nichts als seiend gelten, was nicht im Denken begründet ist. — Nun tritt aber zweitens der Geist bei Anaxagoras als ein teleologisches Prinzip auf, und wir müssen noch bedenken, wie wir uns hierzu zu stellen haben. Da müssen wir es denn zunächst dem Anaxagoras als ein Verdienst anrechnen, daß er dem philosophierenden Bewußtsein das Zweckproblem klar

vor Augen gestellt hat; die Lösung freilich, die er ihm gibt, ist wiederum verfehlt und sogar gefährlich. Er verdinglicht den Zweck. Es ist begreiflich, daß er deswegen von Aristoteles gelobt wird, der diesen Fehler selbst aufs äußerste getrieben hat. Anaxagoras lenkt die Aufmerksamkeit auf die Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt; wie soll sie erklärt werden? Die Vernunft, sagt er, hat alles so trefflich geordnet. Nun kann aber Ordnung, Zweckmäßigkeit usw. an sich nichts anderes bedeuten als Vernünftigkeit. Das Problem also war gerade zu erklären: wie kommt der Schein der Vernünftigkeit in die Natur? Da ist es denn eine schlechte oder eigentlich gar keine Lösung, wenn man sagt: die Vernunft hat alles so weise geordnet. Es ist eine tautologische Erklärung; sie verkennt völlig die Bedeutung des Zweckprinzips. Wir können mit den Worten KANTS sagen: der Zweck sei immer nur ein heuristisches Prinzip; der Zweck formuliert das Problem, aber er bringt es nicht zur Lösung. So ist gewiß z. B. in der Welt der Organismen ohne das Zweckprinzip nicht auszukommen; aber man darf sich seiner eben nur als eines Pfadfinders bedienen. Die Lösung liegt immer bei der Mechanik.[17] Wenn ich weiß, daß der Zweck des Auges das Sehen ist, so weiß ich freilich schon viel; aber nicht mehr als: wo die Untersuchung anzusetzen habe. Denn diesen Zweck gilt es eben zu erklären. Dies tun aber die physiologische und physikalische Optik auf rein mechanischem Wege. Wie hier, so überall: der Zweck gibt überall nur das Problem, die Aufgabe. Es ist daher auch schon verkehrt, wenn man der Natur an sich, unabhängig von Forschung und Wissenschaft, Zweckmäßigkeit zulegt. Ganz abgesehen davon, daß es überhaupt in diesem Sinne keine „Natur an sich" gibt, sondern die Natur immer nur der Inbegriff und das System der Gesetze und Begriffe der jeweiligen Wissenschaft ist, so enthält die Verdinglichung und Objektivierung des Zweckes besonders deutlich den Fehler des sensualistischen Dogmatismus. Denn er macht das Ziel und Ende der Forschung zu ihrem Ausgangspunkt. Es liegt darin auch ein Rückfall in die Mythologie, wie wir bei Aristoteles zeigen

wollen, dessen „erstes Bewegendes" (τὸ πρῶτον κινοῦν) im Nus des Anaxagoras seinen Vorläufer hat. Wenn nun der Zweck immer die Aufgabe und das Ziel darstellt, so sieht man, wie sein natürlicher Platz vornehmlich in der Ethik ist; denn diese handelt vom Seinsollenden, von der Aufgabe des menschlichen Handelns. Nicht dies aber hat Aristoteles an Anaxagoras zu tadeln (denn er hebt nämlich das gespendete Lob an anderer Stelle durch scharfen Tadel wieder auf), daß er den Nus nicht für die Ethik fruchtbar mache, sondern vielmehr, daß er ihn in der Physik nicht reichlich genug verwende. Er wirft dem Anaxagoras vor,[18] dieser gebrauche seinen Nus nur gleichsam als Deus ex machina, wenn ihm die Möglichkeit einer sonstigen Erklärung nicht mehr vorzuliegen scheine; er greife also erst dann darauf zurück, wenn seine übrige Weisheit zu Ende sei. Aristoteles aber möchte, daß die Zweckursache (— ein Mißbegriff, weil er den Zweck mit der Ursache verkoppelt und zum Dinge macht —) als physikalisches Prinzip so oft als möglich herangezogen würde. Wir müssen demnach urteilen: weder Lob noch Tadel des großen Stagiriten sind berechtigt.

Wir wollen nun genauer die Wirksamkeit des Geistes im Systeme des Anaxagoras verfolgen. Nachdem durch den Nus die Wirbelbewegung eingeleitet war, verbreitete sich diese von einem Punkte[19] der Urmasse aus weiter und weiter; aber noch heute hat diese Bewegung nicht die Gesamtheit des unendlichen Stoffes ergriffen, sondern noch immer ist ein in sich ruhendes, die Welt umgebendes Stoffgebiet vorhanden, welchem sich die Bewegung erst allmählich annähert; so daß wir also hier eine endlose Fortentwicklung der Welt haben, in dem Sinne, daß immer mehr Daseiendes der Vernunft unterworfen wird.

Die Folge nun der vom Nus geschaffenen Wirbelbewegung, die anfangs weit schneller vor sich ging, als irgend eine Bewegung der jetzigen Welt,[20] war der Beginn der Ausscheidung aller Stoffe. Zuerst trennte sich hierbei[21] das Dichte vom Dünnen, das Warme vom Kalten, das Helle vom Dunklen und das Trockene vom Feuchten; und so bildete sich einer-

seits die Masse des dünnen, hellen, trockenen und warmen Äthers, andererseits die kalte, dicke, feuchte und dunkle Luftmasse. Dabei wurde das dichte, dunkle Gemenge an den Ort gedrängt, wo jetzt die Erde ist, die helle und feine Masse aber nach außen zu. Wir dürfen aber jene Gegensätze des Trockenen und Feuchten, Hellen und Dunkeln usw. nicht als letzte betrachten; vielmehr haftet je eine dieser Qualitäten offenbar vielen ursprünglichen Stoffen (Samen) an, die noch durch bestimmte andere Qualitäten untereinander wesentlich verschieden sind. So stellt die Trennung nach jenen Gegensätzen vielmehr nur eine erste, provisorische Entmischung dar, die sich nun weiter fortsetzt.[22] Aus der trüben Luftmasse wird nämlich dann das Wasser ausgeschieden und aus diesem die Erde, welche durch die Einwirkung der Kälte zu Steinen verhärtet wird.[23]

Wie wir uns nun die Urmasse, aus der alles entsteht und wird, als ein in sich geschlossenes, lückenloses Ganzes denken müssen, so bringt auch die Scheidung der Stoffe späterhin keine leeren Zwischenräume in den Stoff, sondern auch jetzt noch hängen alle Elemente der Welt in ihrer teilweisen Durchdringung und Mischung zusammen.[24] Anaxagoras leugnet ausdrücklich die Existenz des Leeren, und Aristoteles berichtet, daß er, um zu zeigen, daß auch dort, wo das Auge nichts wahrzunehmen vermöge, wenigstens Luft, also doch überhaupt etwas vorhanden sei, „die Schläuche reckte und streckte"; d. h. wohl durch den Widerstand, den die Luft dem Zusammenpressen leistet, ihr Vorhandensein nachwies. Aber Aristoteles sagt mit Recht, daß er damit keinen bündigen Beweis für die Nichtexistenz des Leeren erbringt, sondern nur für das Vorhandensein der Luft.[25] Das Leere wurde denn auch von Demokrit nicht auf Grund sinnlicher Wahrnehmung, sondern als reine Denksetzung behauptet.

Nach der Meinung des Anaxagoras hängen aber nicht nur alle Stoffe kontinuierlich zusammen, sondern sie werden auch, trotz den Bemühungen des Nus, nicht völlig entmischt. Von all den unendlich vielen, qualitativ verschiedenen Stoffen sind

Teile in jedem Dinge der Welt vorhanden: in allem ist alles.[26] Es kommt nun darauf an, von welchem Grundstoff in einem Ding am meisten enthalten ist; dieser bestimmt durch seine Qualität auch die Erscheinung des Dinges. Z. B. erscheint Gold eben als mit allen Eigenschaften des Goldes ausgestattet, weil in ihm vorwiegend Goldstoff ist; daneben aber enthält es auch alle anderen, unendlich vielen Qualitäten.[27] Dies scheint Anaxagoras aber deshalb angenommen zu haben, um das Übergehen einer Qualität in eine andere begreiflich zu machen.[28] Wenn z. B. ein Ding, das vorher naß war, später trocken scheint; nun, so muß sich seine Mischung so geändert haben, daß jetzt die trockenen Teilchen in der Überzahl vorhanden sind: sie müssen also schon vorher darin gewesen sein, weil ja das Ding seine übrigen Qualitäten nicht geändert hat; es sind nur einige nasse Teilchen ausgeschieden. So sagt auch Anaxagoras, der Schnee sei schwarz:[29] denn er enthält das schwarze Wasser, aus dem er entsteht.

Wir haben nun gehört, wie sich die kosmische Entmischung einleitete, wie die Erde entstand und der umgebende Äther. Die Erde ruht nach Anaxagoras in der Mitte der Weltkugel wie eine flache Scheibe und schließt die in der unteren Hälfte der Welt befindliche Luft gleichsam als Deckel ab, so daß diese nicht entweichen kann und die Erde tragen muß.[30] In dieser Anschauung folgt Anaxagoras offenbar dem Anaximenes. Originell und geistreich ist aber seine Theorie der Gestirne: während sich unter der Wucht des ursprünglichen Wirbels die Erde bildete und teilweise zu Gestein erkaltete, wurden einige Steinklumpen von ihr losgerissen, die dann durch den Äther geschleudert und hier infolge der schnellen Bewegung glühend wurden; dies sind die Gestirne. Anfangs kreisten diese seitlich um die Erde,[31] dann aber senkte sich die Erde nach einer Seite, und seitdem geht die Bahn der Gestirne teilweise auch unterhalb der Erde her. Wie sich dies letztere freilich mit der Angabe widerspruchslos verbinden läßt, daß die Erde die untere Welthalbkugel wie einen Deckel abschließt, ist nicht zu erkennen.[32] Auch Sonne und

Mond seien glühende Steinmassen;[33] aber während wir die Wärme der Sonne, die der Erde (nächst dem Mond) am nächsten steht und sehr groß ist (größer als der Peloponnes), wahrnehmen, ist dies bei den anderen Sternen wegen ihrer größeren Entfernung nicht der Fall. Auch Anaxagoras wußte, daß der Mond sein Licht von der Sonne erhält, und erklärte die Sonnenfinsternisse durch das Zwischentreten des Mondes zwischen Sonne und Erde. Die Mondfinsternisse seien aber teilweise auch durch andere, im Raum umherfliegende Steinmassen, nicht nur durch die Erde, bewirkt. Der Mond sei bewohnt und habe Täler und Hügel.[34] Die Erde, wie sie aus dem Dichten, Feuchten und Kalten hervorgegangen ist, war anfangs schlammig; aber die Strahlen der Sonne bewirkten, daß sie trocknete, und das zurückbleibende Wasser, welches eben durch die Verdunstung salzig wurde, ist das Meer.[35] Als nun die Erde noch im schlammigen Zustande war, fielen aus der Luft die Keime der Tiere und Pflanzen in den Schlamm; und so entstanden in dieser frühesten Zeit die ersten Lebewesen, die sich dann später geschlechtlich fortpflanzten.[36]

Bietet Anaxagoras in diesen Lehren uns wenig Neues, so sind doch seine Ansichten über die Physiologie der Wahrnehmung beachtenswert. Im Gegensatz zu Empedokles lehrt er, daß wir jedes Seiende nur durch sein Gegenteil wahrnehmen.[37] So z. B. sehen wir durch das Bild, welches der Gegenstand auf der Pupille hervorruft. Dies Bild aber, welches vom Licht erzeugt wird, ist hell, während das Auge dunkel ist. Daher sehen wir auch nur am Tage gut, denn die Nacht hat kein Licht, sondern ist dunkel wie das Auge. Bei einigen Lebewesen ist aber das Auge entsprechend für die Nacht eingerichtet. Wenn diese Auffassung noch recht roh und kindlich ist, so begründet er doch seine These feiner für den Tast- und Geschmackssinn. Denn, sagt er z. B., was gleich warm ist, kann seiner Umgebung weder Wärme noch Kälte abgeben.[38] In der Tat empfinden wir ja gemeinhin die Temperatur des umgebenden Mittels nicht, weil unsere Eigentem-

peratur sich bis zu einem gewissen Grade der Lufttemperatur akkommodiert, und erst ein Temperaturwechsel bringt uns die Wärme- oder Kälteempfindung zum Bewußtsein. So auch mit den Berührungsempfindungen; man spürt für gewöhnlich seine Kleider nicht; es muß auch hier erst eine Veränderung, eine Bewegung, Reibung usw. eintreten. Und wenn es ferner auch nicht richtig ist, wie Anaxagoras sagt, daß wir das Süße mit dem Sauren empfinden usf., so wirkt doch auch hier der Kontrast verstärkend. Seine These scheint er dann weiter auch für Geruch und Gehör durchgeführt zu haben. Die moderne Physiologie hat dem alten Weisen jedenfalls darin recht gegeben, daß die Empfindung in erster Linie Unterschiedsempfindung ist; wir empfinden den Unterschied des Reizes.

Jede Empfindung,[39] sagt Anaxagoras weiterhin, ist von Schmerz und Unlust begleitet. Wie schon Theophrast bemerkt, der uns diese Ansicht des Anaxagoras mitteilt, ist dies wohl unserem Philosophen als eine Konsequenz seiner Lehre erschienen, insofern das Gegensätzliche Unlust erwecke, auf dem Gegensätzlichen aber die Empfindung beruhe. Ist nun auch hier seine Lehre in ihrer Allgemeinheit nicht richtig, so hat doch Anaxagoras auch in dieser Hinsicht treffliche Beobachtungen gemacht, denn er sagt, jener die Empfindung begleitende Schmerz käme uns zum Bewußtsein, wenn der Reiz, der die Empfindung erweckt, sehr heftig werde (z. B. bei einer sehr stark leuchtenden Farbe) oder sehr lange andauere. Hierin ist nun unzweifelhaft wieder eine physiologische Wahrheit enthalten; erreicht der Reiz eine gewisse Intensität, z. B. der Lichtreiz, so tritt tatsächlich ein Unlustgefühl ein. Ebenso vermag ein Reiz, der bei kurzer Einwirkung noch nicht schmerzhaft empfunden wird, schmerzhaft zu wirken, wenn er lange andauert.

Es will nicht recht in den Rahmen seiner Lehre passen, wenn wir hören, daß nach des Anaxagoras' Meinung die großen Sinnesorgane besonders geeignet seien, das Große, Dicke und Entferntere, die kleinen aber, das Geringe, Feinere und Nähere

wahrzunehmen.[40] Denn hier ist zum mindesten von dem Grundsatz des Kontrastes abgewichen. Diejenigen Tiere, welche große, klare und glänzende Augen haben, sollen z. B. die großen Gegenstände und schon von weitem wahrnehmen können; und entsprechend die mit kleinen Augen die nahen und kleinen Gegenstände. Ebenso hören die großen Lebewesen, welche große Hörorgane haben, die lauten Geräusche und schon von weitem, die leisen Geräusche überhören sie usw. Entsprechend für den Geruchsinn.

Nachdem wir so das Wichtigste aus der Philosophie des Anaxagoras kennen gelernt haben, müssen wir kurz unser Augenmerk einem Denker zuwenden, der sich zwar an Bedeutung nicht mit Empedokles und Anaxagoras messen kann, dessen Auftreten in dieser Zeit aber doch ein bemerkenswertes Symptom ist für die Stärke überkommener, altjonischer Vorstellungen und für die Schwierigkeiten, mit denen der erwachende Idealismus zu kämpfen hatte.

Diogenes von Apollonia.[1]

Diogenes von Apollonia gehört seiner ganzen Richtung nach zu den altjonischen Naturphilosophen, insbesondere zu Anaximenes. Natürlich hat er von der Entwicklung der Wissenschaft bis zu seiner Zeit gelernt; er weiß daher seine Anschauungen besser zu begründen, scheint auch z. B. gegen Anaxagoras polemisiert zu haben, auch ab und zu bei zeitgenössischen Philosophen Anleihen zu machen. Im wesentlichen läßt sich aber seine Philosophie ganz aus dem altjonischen Hylozoismus heraus begreifen.

Denn das ist das Charakteristische an seiner Weltansicht, daß er, wie mir scheint, im bewußten und gewollten Gegensatz zu Anaxagoras nicht mehr trennt zwischen Stoff und Kraft, Materie und Geist, sondern ganz nach Art jener altjonischen Denker das vernünftige und das materielle Prinzip in eins setzt. Schon Anaximander faßte sein Unendliches als göttliches Prinzip auf; Anaximenes und noch ausgesprochener

Heraklit machten den Weltstoff zum vernünftigen Lenker der Welt, natürlich nicht persönlich gedacht. Heraklit gebraucht ja auch geradezu den Ausdruck Zeus für seinen Feuerlogos. Das Feuer regiert und lenkt bei ihm das All. — In der Wahl nun seines Prinzips schließt sich Diogenes an Anaximenes an: Er sagt, die Luft sei der Urstoff aller Dinge. Wenn aber Anaximander, Anaximenes usw., mehr einem unbewußten Triebe folgend, ein einheitliches Urelement für alles Sein forderten, so zeichnet sich Diogenes gerade dadurch aus, daß er die Einheit der Weltsubstanz logisch zu begründen unternimmt. Er lehrt ausdrücklich,[2] daß der Wechsel und Wandel alles irdischen Seins, das Umschlagen und sich Verändern der sinnlichen Dinge unbegreiflich wäre und der Zusammenhang der Welt dadurch zerstört werden müßte, wenn sich nicht in allen diesen Änderungen die eine, beharrliche Ursubstanz erhielte, und wenn nicht eben alles aus ein und demselben würde und in ein und dasselbe zurückkehrte. So können also Erde, Wasser, Feuer, Luft nur ebensoviele Erscheinungsformen eines Urwesens sein. In der Tat hat Diogenes mit seltener Klarheit den Gedanken von der Beharrung der Substanz, der natürlich seinen Vorgängern nicht fremd war, zum Ausdruck gebracht. Verbliebe nicht der eine Weltstoff, so „könnten sich die Dinge in keiner Weise miteinander mischen oder einander nutzen und schaden“, d. h. doch eben, es gebe keine Einheit des Seins mehr. Aber er irrte, wie Anaximenes, wenn er die Substanz, die doch ersonnen ist, um die Einheit des Seins dem Wechsel des Sinnlichen zum Trotz aufrechtzuerhalten, selbst wieder sinnlich dachte, als die Luft.

Wie bei Anaximenes, ist es auch bei Diogenes vornehmlich die Erscheinung der Atmung[3] bei den Lebewesen, welche ihn zu der Annahme führt, daß die Luft der Grund alles Werdens und Vergehens, besonders alles animalischen Lebens sei. Er setzt daher auch die Luft, die wir einatmen, dem Geist und der Seele des Menschen gleich. Im Tode entweicht sie und mit ihr die Denkkraft. Wie aber in den Lebewesen,

so ist die Luft auch in der ganzen Natur das Vernünftige, Gesetzgebende, ebenso wie das stoffliche Prinzip. Der Urstoff muß beseelt sein,[4] denn sonst wäre es unbegreiflich, wie in allen Dingen Maß herrscht, wie mit Sommer und Winter, Tag und Nacht und der ganzen festen Ordnung der Welt. Hier dürfen wir uns nur an den Logos des Heraklit erinnern, wie z. B. infolge der Weltvernunft des Feuers die Sonne ihre Masse nicht überschreiten darf usw. Wir haben es hier also mit einem Gedanken zu tun, den Diogenes nicht, wie man wohl gemeint hat, erst von Anaxagoras entlehnen mußte. War doch die Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt für die alten Hylozoisten, Heraklit einbegriffen, gerade der Grund, den Weltstoff beseelt zu denken; Anaxagoras dagegen trennte die Vernunft vom Stoff. Die Luft ist dem Diogenes demnach auch der Weltgott,[5] der alles lenkt, wie der Logos des Heraklit, durch dessen Verwandlung alle Dinge entstehen. An sich ist die Luft das Feinste, aber sie verdichtet und verdünnt sich alsdann in mannigfaltiger Weise und ist infolgedessen bald wärmer, bald kälter, bald trockener, bald feuchter, bald ruhiger, bald wieder heftig bewegt. „Und so gibt es in ihr noch vielerlei Änderungen und unendlich viel Abstufungen von Geschmack und Farbe." Während also alle anderen Dinge solchergestalt aus dem Urstoff entstehen und in ihm vergehen, verharrt er selbst „als ein ewiger und unsterblicher Körper;"[6] er ist „groß und gewaltig, ewig und unsterblich und vielwissend."[7]

Von den verschiedenen Anwendungen, die Diogenes von seinem Prinzip machte, wollen wir hier nur kurz seine physiologischen, insbesondere seine sinnesphysiologischen Ansichten berühren; seine eigentliche Physik ist zu wenig originell und interessant, als daß wir dabei verweilen sollten. Wir haben gesehen, wie ihm die Luft auch als Grund der Beseelung gilt. So sucht er denn auch die Erscheinungen der Sinneswahrnehmung aus der Luft, als dem eigentlich empfindenden Wesen im Menschen, zu erklären. Er scheint anzunehmen,[8] daß sich im Gehirn Luft befindet, so daß das Gehirn teils

gleichsam in Luft eingehüllt, teils auch von Luftkanälchen durchzogen ist. Die Sinnesorgane aber stehen durch Adern (oder, wie wir sagen würden, Nerven) mit dem Gehirn in Verbindung, und durch diese Zuleitungswege kann eine Berührung zwischen der äußeren göttlichen Weltluft und der inneren Seelenluft herbeigeführt werden. So z. B. soll die Geruchsempfindung zustande kommen, indem die eingeatmete Luft dem Gehirn zugeführt wird und sich mit der dort vorhandenen Luft mischt; aber nicht jede Art der Luft ist hierzu geeignet und nicht jede erzeugt eine Geruchsempfindung, sondern nur die in sich mit der Innenluft gleichartige Luft. Am schärfsten soll der Geruchssinn derjenigen Lebewesen sein, welche am wenigsten Luft im Gehirn haben, denn bei ihnen geht die Mischung am schnellsten vor sich. Auch werde dieser Sinn noch unterstützt, wenn die Einatmung der Luft auf einem engen und kleinen Wege vor sich geht. Ähnlich soll nun auch das Hören[9] darauf beruhen, daß die äußere Luft ihre Bewegung auf die Luft im Ohre überträgt, von wo sie dann zum Gehirn geleitet wird. Das Gehör ist um so feiner, je enger und kürzer der Gehörweg ist, der die Luft zum Gehirn hinführt, und je angemessener das Ohr selbst ist. Ist der Gehörgang zu weit, so wird die äußere Luft nur einen verworrenen Widerhall finden, weil sie nicht die innere Luft mit einem Schlag und gleichmäßig bewegen kann.[10]

Wenn die Luft das Prinzip der Beseelung überhaupt ist, so muß natürlich auch Lust und Unlust auf ihr beruhen. So sagt denn Diogenes, daß die Lust zustande kommt,[11] wenn die Luft sich völlig und leicht mit dem Blute mischt und so den ganzen Körper durchströmt und das Blut leicht macht; Unlust aber entsteht, wenn die Mischung nicht der Natur gemäß geschieht, indem sich das Blut staut und dick und schwächer, also nicht so beweglich, wird. Diogenes ist in Übereinstimmung mit Heraklit, wenn er lehrt, daß der Verstand abhängig ist davon, ob die Seelenluft im Gehirn trocken und rein ist oder nicht.[12] „Die trockenste Seele ist die weiseste,“ hatte schon Heraklit gesagt. Und wie dieser

leitet Diogenes die Unvernünftigkeit der Menschen im Rausch, Schlaf usw. vom Überhandnehmen der Feuchtigkeit in der Seele ab. Es sollen aber auch die Menschen deswegen vernünftiger sein wie die meisten Tiere, weil sie, aufrecht schreitend, reinere und trockenere Luft atmen, während die Tiere, mit der Nase an der Erde, die aus der Erde aufsteigende feuchtere Luft atmen, auch von feuchterer Nahrung leben. Daß dennoch die Vögel nicht, wie man erwarten sollte, die klügsten Tiere sind, erklärt er dadurch, daß ihre Natur der der Fische ähnelt, indem sie sehr dichtes Fleisch haben, welches der Luft nicht erlaubt, den ganzen Körper zu durchdringen usw. Die Kinder sind wenig vernünftig,[13] weil bei ihnen die Feuchtigkeit noch sehr mächtig im Körper ist. — Aus allem Mitgeteilten geht wohl zur Genüge hervor, daß Diogenes sein Prinzip scharfsinnig und vielseitig anzuwenden wußte.

Im ganzen kann man aber doch nicht verkennen, daß seine Philosophie besonders im Vergleich mit den Eleaten, aber auch selbst mit Empedokles, einen Rückschritt bedeutet. Es ging eben doch nicht an, beim naiven Dogmatismus und Hylozoismus eines Anaximenes stehen zu bleiben, nachdem einmal durch die Eleaten das erkenntnistheoretische Interesse geweckt war; und man versteht es, daß Diogenes alsbald dem Spott der Komödie zum Opfer fiel (Aristophanes: Wolken). Ein wirklicher Fortschritt konnte nur erzielt werden, wenn man die Resultate der Eleaten benutzte und berichtigte. Dies taten die Atomisten.[14]

Demokrit und der Atomismus.[1]

Die Eleaten hatten zuerst das Bedürfnis einer logischen Fundamentierung aller Wissenschaft empfunden, zuerst auch gegen die scheinbare Unmittelbarkeit des sinnlich Gegebenen das Denken zu Hilfe gerufen. Weiter hatten sie dann das gedachte Sein durch den Begriff der identischen Einheit bezeichnet; damit war die erste Möglichkeit zur Entwicklung

des Begriffes und des Gesetzes gegeben. Denn die gedankliche Einheit, das identische Beharren und in sich Ruhen charakterisieren vor allem das Gesetz und den Begriff gegenüber dem Wechsel, der Unrast und Unruhe der sinnlichen Erscheinungen. Im Sein kann es kein Entstehen und Vergehen geben: Das Seiende ist, das Nichtseiende ist nicht. Mit dem Begriff des Werdens, der das Entstehen und Vergehen in sich schließt, hatten die Eleaten aber auch die Veränderung vom Seienden ausgeschlossen; hier lag die Schwäche ihres Systemes. Die Eleaten empfanden einen Gegensatz zwischen den Begriffen: Sein und Veränderung. Sie sahen nicht, daß die Beharrung des Seienden der richtig gedachten Veränderung nicht nur nicht widerspricht, sondern geradezu zur Voraussetzung dient. Weil sie dies nicht sahen, scheiterten sie am Problem der Physik; denn sie mußten füglich die Bewegung (als die einzige Art physikalischer Veränderung) leugnen und konnten so den Phänomenen nicht gerecht werden. Die Bewegung erschien ihnen als etwas Sinnliches; daß es so etwas wie eine reine, d. h. aus dem Denken erzeugte Bewegung geben könne, sahen sie nicht. Sie haben sich aber, wie wir gesehen haben, gerade dadurch um das Problem der Bewegung verdient gemacht, daß sie zeigten, wie man die Bewegung vom Standpunkt des Sensualismus, der sich einzig auf das Zeugnis der Sinne verläßt, nicht begreifen kann. Indem die Eleaten ferner das Seiende ganz einseitig durch den Gedanken der Substanz zu beschreiben versuchten, geschah es, daß sie einen weiteren wichtigen Begriff, der mit dem der Bewegung aufs engste zusammenhängt, den Begriff des leeren Raumes, verwarfen. Sie bezeichneten ihn als das „Nichtseiende" (μὴ ὄν) und leugneten seine Existenz; dies war nur folgerichtig, solange sie der Substanz allein die Verantwortung für das Seiende zuschoben. Dazu kam, daß ihre Versuche, sich von der sinnlichen Auffassung des Seienden zu emanzipieren, nicht völlig gelangen (vergleiche besonders Melissus).

In allen diesen Punkten nun ist Demokrit über die Eleaten

im idealistischen Sinne hinausgegangen; gerade indem er die Forderung der Eleaten, das Sein im Denken zu begründen, konsequenter als diese selbst befolgte, verbesserte oder vermied er ihre Fehler. Er leugnete nicht die Phänomene, sondern suchte sie zu begreifen und zu erklären. Soll das Denken wirklich: Denken des Seins, und das Sein: Sein des Denkens, bedeuten, so darf keine unüberbrückbare Kluft bestehen bleiben zwischen der subjektiven Erscheinungsart des Seienden (Empfindung und Vorstellung) und dem objektiven Sein; sondern die subjektiven Phänomene müssen eben Phänomene (Erscheinungsarten des objektiven Seins) bedeuten. Daher muß in der unwandelbaren Identität des gedanklichen Gesetzes und Begriffes gerade die Objektivität des Subjektiven liegen und erkannt werden. Die Idendität des Seienden kann daher freilich nicht die Identität der unmittelbaren Empfindung sein, wohl aber eine Identität für die Empfindung. So kommt also der Empfindung kein isoliertes Sein zu, sondern sie ist nur der subjektive Ausdruck eines objektiven Seins; das Sein selbst aber ruht einzig im Denken und kann nur immer genauer durch das Denken der Wissenschaft erkannt werden. In diesem Sinne hat Demokrit die Lehre der Eleaten aufgenommen und verbessert. Wir haben das ausdrückliche Zeugnis des Aristoteles[2] dafür, daß das Verhältnis der Atomisten (Leukipp und Demokrit) zu den Eleaten wirklich so aufzufassen ist. Denn, so sagt er, während die Eleaten zwar, rein begrifflich genommen, Richtiges sagen, so scheitern sie doch an den Tatsachen; Leukipp dagegen „glaubte Vernunftgründe (λόγους) zu haben, welche mit den Wahrnehmungen in Einklang stehen und weder Entstehen und Veränderung, noch Bewegung und Vielheit des Seienden aufheben.“[3] Um dies zu erreichen, setzten die Atomisten, wie wir noch sehen werden, die Atome und das Leere als das wahrhaft Seiende.

Durch Vernunftgründe also, nicht durch sinnliche Wahrnehmung, können wir nach Demokrit das Seiende erkennen. Er unterscheidet demnach streng zwischen zwei Arten der

Erkenntnis: der echten (γνησίη γνώμη) und der dunklen (σκοτίη γνώμη).[4] Aus dem ganzen Zusammenhang seiner Lehre ergibt sich, daß Sextus Empiricus, der uns darüber berichtet, recht hat, wenn er die γνησίη γνώμη mit dem Verstand (διάνοια), die dunkle Erkenntnis (σκοτίη γνώμη) aber mit der sinnlichen Wahrnehmung (αἴσθησις) gleichstellt. Denn zur letzteren, der dunklen Erkenntnis, gehören nach Demokrits eigenen Worten: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl, also alle sinnlichen Qualitäten. Von ihr ist die echte völlig verschieden; sie geht auf das wahrhaft Seiende und gibt als solches nur die Atome und das Leere zu erkennen; diese aber sind reine Denksetzungen, Gedanken, während alles andere sinnliche Empfindung ist und als solche zur dunklen Erkenntnis gehört. Denn ausdrücklich sagt Sextus, nach Plato und Demokrit sei nur das Gedachte (τὰ νοητά) wahr[5] und nach Demokrit sei der Logos,[6] die Vernunft, das Kriterium der Wahrheit. Sind dies nun auch unzweifelhaft nur Ausdrücke des Sextus, nicht des Demokrit, so treffen sie doch dem Sinne nach das Richtige. Hier liegt der Grund, warum man vielfach in Demokrit einen Skeptiker gesehen hat: er billigt der unmittelbaren Wahrnehmung keine Wahrheit zu, sondern sieht in ihr nur eine subjektive Affektion des Bewußtseins. Er ist so wohl der erste Denker des Altertums, welcher die Subjektivität der Empfindungen (Sinnesqualitäten) lehrte, aber nicht im Sinne J. LOCKES, welcher die sinnlichen Eigenschaften als sekundäre und primäre Qualitäten verteilte zwischen Subjekt und Objekt derart, daß ein Teil dem Subjekte allein zukommen sollte (Farbe, Geruch, Geschmack, Ton), ein anderer (die Empfindungen des Tastsinns und alle quantitativen Momente) dem Objekt, sondern in dem kritischen Sinne des GALILEI und DESCARTES. Da Demokrit nämlich nur dem Verstande die Fähigkeit zutraut, das wahrhaft Seiende zu erfassen, so setzte er als wahrhaft seiend auch nur unsinnliche, rein gedankliche Qualitäten geometrischer und mechanischer Natur. Durch solche sind seine Atome und das Leere, die er allein als wahrhaft seiend anerkennt, charakterisiert.

Dagegen gelten alle sinnlichen Qualitäten als subjektive Zustände der Wahrnehmung, welche zwar das objektive Sein ausdrücken, welches in ihnen erscheint, denen selbst aber kein objektives Sein zukommt.[7] Wir haben schon gesehen, daß die Empfindungen aller Sinne zur „dunklen Erkenntnis" gehören. Süße, Bitterkeit, Wärme, Kälte, Farbe usw. sind demnach bloße subjektive Affektionen des Bewußtseins, nicht Eigenschaften irgendwie fertig gegebener Dinge. Dasselbe gilt aber auch, dies muß ausdrücklich hervorgehoben werden, in betreff der sinnlichen Wahrnehmbarkeit der Schwere oder Leichtigkeit, Härte oder Weichheit; denn obgleich Demokrit, wie wir sehen werden, seinen Atomen Schwere zulegt, so geschieht dies doch nicht in dem Sinne, daß sie dadurch mit einer sinnlichen Qualität behaftet vorgestellt würden, sondern die Schwere der Atome ist eine gedankliche Setzung so gut wie ihre Größe, Gestalt und Lage.[8] Mit den Skeptikern konnte daher Demokrit sagen,[9] daß wir nichts unmittelbar wahrnehmen, als die jeweiligen Zustände unseres Körpers, der sich unter den äußeren Einflüssen wandelt, aber er verzichtete darum nicht auf die Wahrheit, sondern verlegte sie in das Denken. So spielen bei ihm Sinnlichkeit und Verstand eine Rolle, wie später bei LEIBNIZ, der die sinnliche Wahrnehmung aus keinem anderen Grunde „verworren" nennt, wie Demokrit „dunkel".

Wie nun so Demokrit von der allgemeinen logischen Grundlegung der Eleaten ausgeht, so stehen auch seine besonderen Begriffsbildungen, das Atom und das Leere, unter eleatischem und teilweise auch pythagoräischem Einfluß. In gewissem Sinne behielt er das Eine der Eleaten bei; aber er setzte das Eine als ein Vieles. Jedes Atom ist, kann man sagen, ein eleatisches Eins: unteilbar, mit sich selbst identisch, ungeworden und unvergänglich. Wir sehen einstweilen auch davon ab, daß sich das Atom bewegen soll — eine Bestimmung, mit der freilich das eleatische Sein überschritten ist. Demokrit nannte seine Atome nicht nur das Volle, sondern dies Volle war ihm auch das im eigentlichen Sinne Seiende.[10] Als

solches mußte es denn auch den eleatischen Gedanken der beharrlichen Substanz in sich aufnehmen: in allem Wechsel der sinnlichen Erscheinung beharrt die atomistische Grundlage der Substanz. Das Atom ist aber ferner aus dem pythagoräischen Gedanken entsprungen, durch das Mathematische die Vielheit der Erscheinung zu begreifen. Aus diesem Grunde muß nicht nur eine unendliche Anzahl von Atomen gesetzt, sondern jedes einzelne auch mit mathematischen Eigenschaften behaftet werden; Aristoteles[11] hat daher ganz recht, wenn er von Leukipp und Demokrit sagt: „In gewisser Weise machen auch diese alles Seiende zu Zahlen und lassen es aus Zahlen bestehen.“ Denn die Anzahl und Beschaffenheit der Atome bestimmt die Natur der von ihnen bedingten Erscheinung. Unter sich aber unterscheiden sich die unendlich vielen Atome nur durch ihre Gestalt (Größe und Form), Ordnung und Lage.[12]

Die Pythagoräer hatten ferner bereits das „Leere“ in die Philosophie eingeführt „als eine notwendige Abstraktion zum Behufe des Verständnisses der Zahlwirklichkeiten“.[13] Das Leere war ihnen sowohl das die Trennung (χωρισμός) der Zahlen, besonders der gnomonischen Zahlen, Bedingende, als auch als Raum ein Prinzip der Bestimmbarkeit überhaupt. So setzt nun auch Demokrit[14] dem Vollen, d. h. den Atomen, als dem Seienden, das Leere als das Nichtseiende gegenüber. Aber in ausgesprochener Polemik gegen die Eleaten sagt er von dieser neuen Art des Nichtseienden (μὴ ὄν), es sei ebenso seiend wie das Seiende. „Das Ichts ist nicht mehr als das Nichts“. Ein Nichtseiendes ist freilich der leere Raum vom Standpunkt der Sensualisten. Man kann ihn nicht sehen, hören oder tasten usw., er ist eben ein reiner Gedanke. Dennoch hatten die Eleaten ihn verworfen, und auch sie hatten ihn zum Nichtseienden gemacht, freilich aus entgegengesetzten Gründen wie der Sensualist. Es ist also von Demokrit eine ernsthafte Ironie, wenn er den Raum auch ein μὴ ὄν nennt, da er ihm doch zugleich ein wahrhaft Seiendes, ein ἐτεῇ ὄν ist. Der Raum, als ein oberster Begriff alles Er-

kennens, ist zugleich ein Ursprungsbegriff des Seins; insofern durch den Raum selbst erst das Sein begreiflich wird, mag er ein Nichtseiendes heißen; dieses Nichtseiende ist aber vielmehr ein Quell des Seins. So drückt auch der Begriff des Atoms, als des Unteilbaren, den Ursprung des Seienden aus. Um das Sein zu verstehen, muß der Geist zu einer neuen Art des Seins, zum Nichtseienden greifen; um die Teilbarkeit des Daseienden zu erfassen, muß er das Unteilbare ersinnen. In diesen Begriffsbildungen[15] spricht sich deutlich die Tendenz des Idealismus aus. Kein Gegebenes darf Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Erkenntnis sein: weder ein Sein der Empfindung, noch auch eine irgendwie beschaffene Materie. Aus eigenen Quellen muß der Geist die Grundlagen des Seins schöpfen. Durch seine Begriffe kann nun auch Demokrit das berechtigte Moment der Philosophie Heraklits zur Anerkennung bringen.

Heraklit hatte das Werden zum Sein gemacht; aber er meinte: die Bewegung. Demokrit nimmt die Veränderung in das Sein auf in der Form der physikalischen Bewegung. Die Atome und das Leere sind, so könnte man meinen, nur erdacht zum Zweck der Bewegung.[16] Die Bewegung ist kein Werden aus dem Nichts und kein Vergehen; sie ist der Beharrung korrelativ. In der Bewegung beharrt das Sein der Substanz, beharren die Atome, die sich bewegen. Die Bewegung selbst hebt die Identität des Seins nicht auf, denn sie bleibt in der Identität des Bewegungsgesetzes bewahrt. Durch seine Begriffe des Atomes, des leeren Raumes und der Bewegung hat Demokrit die mathematische Naturwissenschaft allererst ermöglicht und vorbereitet.

Aristoteles wirft nun dem Demokrit vor, er habe sich leichtsinnig über die Frage der ersten Entstehung der Bewegung des Seienden weggesetzt.[17] Dies ist nun, soweit es sich um den physikalischen Ursprung der Bewegung handelt, nicht richtig; denn da muß dem Demokrit, wie wir sehen werden, die Schwere als Grund der Bewegung dienen. Aber nach dem physikalischen Prinzip geht auch die Frage des Aristoteles

gar nicht; er vermißt den „Beweger", vielleicht den Nus des Anaxagoras, also die verdinglichte „Zweckursache", und da müssen wir wieder in dem Tadel des Aristoteles vielmehr ein Lob erblicken. Zweck und Zufall sind aus dem Systeme der Natur des Demokrit verbannt. „Die Menschen haben sich das Trugbild des Zufalls erdacht, um ihre eigene Ratlosigkeit zu verbergen".[18] Es geschieht in der Welt nichts zufällig,[19] sondern alles „nach Vernunftgründen und der Notwendigkeit" (ἐκ λόγου καὶ ὑπ' ἀνάγκης). Ja, Demokrit wollte für eine wahrhafte Ätiologie[20] das ganze Perserreich hingeben. Die meisten freilich verlassen sich lieber auf den Zufall, denn der ist freigebig, aber auch unzuverlässig.[21] Die Natur hingegen ist in sich selbst sicher. Daher siegt sie schließlich meistens mit ihren geringeren, aber sicheren Mitteln, über die größeren, aber ungewissen Versprechungen der Hoffnung. Aus solchen Aussprüchen geht klar hervor, wie dem Demokrit der Gedanke der vernünftigen Gesetzmäßigkeit der Natur mit völliger Bestimmtheit gegenwärtig war. Die Notwendigkeit (ἀνάγκη) ist nicht die des launischen Schicksals (τύχη); nachdem die Eleaten bereits dem Denken das Sein unterworfen hatten, macht Demokrit mit dieser Identität Ernst: in der Vernunft sind die Veränderungen des Geschehens begründet, aus der Vernunft stammt das Gesetz und die Notwendigkeit der Natur. Der Verstand ist selbst der Gesetzgeber der Natur. Deswegen muß Demokrit, wenn es ihm um die Erkenntnis des Seienden zu tun ist, im Beweise sein Heil suchen, in der Ätiologie. Denn dieselben Bande, welche die Begriffe im Beweise verbinden, umschließen das Seiende. Daher sind die Hoffnungen der richtig Denkenden erfüllbar, die der Unvernünftigen nicht.[22] Die Weltanschauung Demokrits ist, wie man sieht, ein konsequenter rationalistischer Idealismus; es erscheint kaum begreiflich, wie man ihn hat zum Materialisten machen können.

Wie schon gesagt, ist die Bewegung der Atome, nach der Meinung des Demokrit, durch ihre Schwere bedingt. Diese dachte er sich proportional der Größe der Atome.[23] Wie nun aber die Größe und also auch die Schwere mit dem Be-

griffe des Atomes notwendig verbunden ist, so muß ihnen demnach, auf Grund der Schwere, eine Bewegung von Ewigkeit zu Ewigkeit her zukommen.[24] Es gibt also freilich keinen zeitlichen Anfang der Bewegung, aber doch einen logischen Grund. Immerhin zeigen sich hier zwei Schwächen des Demokriteischen Systemes. Erstens werden die Atome in ihrer rein geometrischen Bestimmtheit — selbst die Schwere wird ja schließlich auf die Größe zurückgeführt — dem Problem des Ursprunges nicht völlig gerecht. Sie sind zwar Erzeugnisse des wissenschaftlichen Denkens; aber ihre geometrische Ausdehnung wird doch als etwas Gegebenes vorausgesetzt. Damit kommt ein Zug des Dogmatismus in Demokrits Philosophie. Es ist dies jedoch ein Fehler, der die Grenzen des antiken Denkens überhaupt andeutet. Aber selbst in der Neuzeit, noch bei DESCARTES, muß die geometrische Ausdehnung für das Sein einstehen. LEIBNIZ lehnt sich dagegen auf: die intensive Größe muß früher sein als die extensive, die besondere räumliche Gestalt muß aus dem Gesetz ihrer Erzeugung und Konstruktion begriffen werden. Die Alten aber scheuten sich, das unendlich Kleine in die Mathematik und Physik aufzunehmen. — Und mit dieser ersten Schwäche hängt bei Demokrit aufs engste eine zweite zusammen. Indem die physikalische Bewegung ganz aus geometrischen Eigenschaften eingesehen werden soll, wird der rechte Begriff der Kraft verfehlt Die Atome erscheinen in ihrer Absolutheit gegeneinander wie isoliert. Denn indem jedes einzelne Atom, kraft seiner eigenen Schwere, im leeren Raum nach unten fällt, verhält es sich zunächst und von sich aus gegen alle anderen völlig gleichgültig. Wären alle Atome von gleicher Größe und also auch von gleicher Schwere, so wäre nicht abzusehen, wie so eine Welt zustande käme. Diese Isoliertheit zerreißt das Sein. Prallen zwei Atome aufeinander, so ist jedes dem anderen eine rein äußerliche Kraftquelle. NEWTONS drittes Gesetz lautet aber: die Wirkung ist stets der Gegenwirkung gleich. Die Gegenwirkung fehlt bei Demokrit, denn es fehlen die modernen Begriffe der Funktion und des Systems, denen gemäß

die Elemente des Seienden nur in gegenseitiger Abhängigkeit gedacht werden können. Die Atome fallen ursprünglich frei im leeren Weltraum „von oben nach unten". Aber die Begriffe des „Oben" und „Unten" sind relativ; und in bezug auf ein völlig vereinzelt gedachtes Element verliert der Begriff des „freien Falles" jede Bedeutung.

Die verschiedene Schwere der Atome bedingt nun, nach der Ansicht des Demokrit, daß dieselben mit verschiedener Schnelligkeit fallen; und so kommt es, daß die schwereren die leichteren erreichen, diese anstoßen und teils zur Seite, teils nach oben schleudern und so eine allgemeine Wirbelbewegung bewirken.[25] Naturgemäß werden die gleichartigen Atome sich zueinander gesellen, weil sie mit gleicher Geschwindigkeit fallen. Übrigens aber werden sich alle mannigfach ineinander verschlingen, verwickeln und verhäkeln, und so kommt die Welt zustande und alle Einzeldinge.[26] Durch den Wirbel wird das Schwere in die Mitte, das Leichtere aber in den Umkreis der Welt geführt. Das Ganze bildet schließlich eine Kugel, die mit einer Haut umgeben ist.[27] Die schweren Atomklumpen im Zentrum der Welt verdichten sich zur Erde; ähnlich werden andere Massen, die zuerst noch schlammig sind, dann aber von der Luft getrocknet und schließlich sogar durch die Schnelligkeit der Bewegung feurig werden, zusammengeballt, um als Gestirne den Weltraum zu durcheilen. Daß die Luft aus den feinern Atomen entstand, braucht kaum gesagt zu werden. — Die Erde dachte sich Demokrit wie einen flachen Zylinder, der, ganz wie bei Anaximander, auf der Luft gleichsam schwimmt.[28] — Durch die Wirbelbildung wird man an Empedokles und Anaximander erinnert. Demokrit nahm an, es gäbe unzählige Welten, größere und geringere; und wie sie entstanden sind, sind sie auch vergänglich. Denn leicht können zwei derselben auf ihrer Wanderung im Weltenraum sich begegnen, wo dann die größere die kleinere zertrümmern wird.

Aber nicht nur die Welt im großen, sondern auch alle Vorgänge und Eigenschaften, der Einzeldinge auf der Erde sind

durch die Atome und ihre Gestalt, Größe, Anordnung und Bewegung bedingt. Das Einwirken der Dinge aufeinander wird also durch Druck und Stoß geschehen, d. h., indem der eine Atomkomplex auf den anderen stößt. Wenn sich die Atome eines Dinges trennen, so scheint dies zu vergehen; wenn sich neue Atomsysteme bilden, scheinen Dinge zu entstehen.[29] Die Wechselwirkung der Dinge aufeinander erklärten die Atomisten ähnlich dem Empedokles durch die Ausflüsse, welche sich von der Oberfläche der Dinge ablösen. So werden, wie schon gesagt, auch alle sinnlichen Qualitäten in den Verhältnissen der Atome objektiviert, also auf rein gedankliche Verhältnisse reduziert. Wir wollen nun näher hören, wie Demokrit die einzelnen sinnlichen Eigenschaften begründete. Von der Schwere haben wir schon gehört, daß sie bei den einzelnen Atomen selbst der Größe der Atome entspricht; bei den Dingen ist sie der Anzahl der vorhandenen Atome (ihrer Masse) proportional.[30] Natürlich kommt es aber bei dem Gewicht der Körper auch darauf an, wie dicht die Atome aneinander gelagert sind. Je mehr leere Zwischenräume, desto leichter der entsprechende Körper. In betreff der Härte und Weichheit[31] kommt es überdies noch auf die Verteilung der leeren Zwischenräume in den Dingen an; denn das Harte ist auch durch die Dichtigkeit, das Weiche durch die Lockerheit des Atomgefüges bestimmt. Aber beim Harten ist außerdem die Verteilung der Zwischenräume ungleichmäßig; wahrscheinlich denkt sich Demokrit, daß dann die Ausflüsse der anderen Dinge nicht so leicht eindringen und die Gestalt verändern können.

In der physiologischen und physikalischen Optik berührt Demokrits Ansicht gleichfalls diejenige des Empedokles; denn er macht hier von seiner Lehre einen ganz ähnlichen Gebrauch wie dieser.

Eigentümlich scheint aber dem Demokrit der Gedanke zu sein, daß nicht die von den Gegenständen sich loslösenden Bilder unmittelbar ins Auge dringen, sondern sich in der zwischen Gegenstand und Auge befindlichen Luft gleichsam wie in Wachs abdrücken und daß dann diese Abdrücke erst dem

Auge durch die Luft zugeführt werden.[32] Hier sollen sie sich nur im Weichen und Feuchten abdrücken. Daher sehen auch die weichen, feuchten Augen besser als die harten. Die äußere Haut des Auges muß dünn und widerstandsfähig sein, das Innere des Auges aber weich, ohne festes und dichtes Fleisch und ohne dicke und fette Flüssigkeit. Auch müssen die Adern im Auge gerade und leer sein, um sich der Form des Bildes anpassen zu können. Demokrit hat auch versucht, über die Entstehung der einzelnen Farbenqualitäten Rechenschaft zu geben! An die modernsten Theorien der philosophischen Optik wird man erinnert, wenn man hört, daß er bereits zwischen Grundfarben und Mischfarben unterscheidet. Es sollen nämlich: weiß, schwarz, rot und grün einfache Farben sein, die andern aber erst aus deren Mischung resultieren.[33] In neuerer Zeit hat HELMHOLTZ rot, grün und violett, HERING hingegen die Gegensatzpaare: schwarz-weiß, gelb-blau, rot-grün zu Grundfarben gemacht. Demokrit gibt nun weiter die physikalische Natur der Grundfarben wie folgt an: Die Weißempfindung soll objektiv Glätte zur Voraussetzung haben.[34] Weiß erscheint, was keine Unebenheiten hat, so daß Schatten entstünden; leuchtende Gegenstände müssen überdies gerade Poren haben und durchscheinend sein. Im Gegenteil müssen die schwarzen Objekte[35] in ihrer Konstitution rauh, uneben und ungleichmäßig sein, damit Schatten entstehen und die Poren nicht so leicht durchdringbar sind. Jedoch hängt die Empfindung auch von der Schnelligkeit und Stärke der Ausflüsse ab. Das Rote[36] soll seine objektive Entsprechung in ebensolchen Atomen finden wie das Warme, nur seien die Rot-Atome größer als die Wärme-Atome. Nun sind aber die Feuer-Atome nach Demokrit rund und sehr beweglich; also ist das Rot durch große runde Atome bedingt. Das Grüne,[37] heißt es etwas unbestimmt, sei in seiner Farbe von der Mischung des Vollen und Leeren bedingt, deren Anordnung und Lage die Farbe verändern. Die übrigen Farben entstehen durch Mischung der Grundfarben.

Weniger originell scheint die Lehre Demokrits über das

Zustandekommen der Tonempfindung gewesen zu sein.[38] Er hatte auch unternommen, die Verschiedenartigkeit des Geschmacks objektiv zu erklären. So sollte z. B. das Herbe[39] durch kleine, kantige und weiche Atome, das Süße dagegen durch größere runde bewirkt werden usw. Natürlich mußte Demokrit auch die übrigen Seelentätigkeiten außer dem sinnlichen Wahrnehmen, also besonders das Denken in der Atombewegung objektivieren. Wegen der Beweglichkeit und Feinheit der Feuer-Atome schienen ihm diese besonders geeignet, das physiologische Korrelat des Denkens abzugeben.[40] Diese Atome also sind fein, glatt und rund und nach der Meinung unseres Philosophen so im Körper verteilt, daß je zwei Körperatome ein Seelenatom einschließen.[41] Es ist aber sehr verkehrt, wenn man Demokrit deswegen zum Materialisten macht, weil er auch die Seelentätigkeit und das Denken mit seiner mechanischen Hypothese zu begreifen versucht; denn dann müßte man z. B. jeden modernen Physiologen, der die Erscheinungen des Bewußtseins am — Gehirn studiert, zum Materialisten machen. Demokrit hatte aber seine Atome ausdrücklich selbst als Gedanken, also als begriffliche Schöpfungen, charakterisiert (νοητά); sie sind Begriffe so gut wie die „Substanz", die „Kausalität" im Systeme Kants. Nur wird natürlich in der objektiven Betrachtung von dieser ihrer geistigen Natur abgesehen; denn diese drückt ja gerade ihr Verhältnis zum Subjekt aus. Hier aber handelt es sich darum, das Subjektive (den Vorstellungsverlauf) objektiv durch Begriffe zu erklären. Bei Epikur freilich hat sich das Verhältnis geändert, wie wir sehen werden. — Übrigens scheint Demokrit eine Allbeseeltheit der Natur angenommen zu haben[42] und mußte demnach natürlich auch die feinen Seelenatome durch das ganze Universum verteilt sein lassen; nämlich in der Luft seien solche, die wir daraus einatmen. Hier sehen wir also selbst bei diesem scharfen Denker noch einen Rest mythischen Kinderglaubens. Überhaupt weiß er sich nicht ganz von der Überlieferung frei zu machen und ist nur bestrebt, die Erscheinungen des religiösen Volksglaubens möglichst natürlich

zu begreifen und zu rationalisieren. Daß Demokrit von den Göttern seines Volkes spricht, wie jeder andere Grieche, obgleich er natürlich an ihre persönliche Existenz, wie sie dem Volksglauben vorschwebte, nicht glaubte, darf uns nicht überraschen, da wir dies ja auch bei Xenophanes fanden. So, wenn er im Sinne Pindars sagt,[43] daß von den Göttern den Menschen nur das Gute kommt, das Schlechte und Schädliche aber seine Wurzel im Tun des Menschen selbst hat, so ist dies gewiß nur ein Ausdruck für seine ethisch-religiöse Überzeugung, daß das Göttliche eben das Gute ist. Suchte er doch den Glauben an die Existenz persönlicher Gottheiten zu erklären durch die Furcht der ersten Menschen vor den gewaltigen Naturereignissen, wie Donner, Blitz, Gewitter und die Erscheinung eines Kometen.[44] Wie Demokrit damit wirklich einer Quelle der primitivsten religiösen Begriffsbildung auf die Spur gekommen ist, dürfte aus unserer Einleitung klar sein. Doch genügte ihm diese Erklärung nicht, um alle Vorgänge des religiösen Seelenlebens begreiflich zu machen. Orakel, Traumerscheinungen usw. bestimmten ihn, an die Existenz übermenschlicher Wesen (Dämonen) zu glauben, die aber selbst als vergänglich, nicht ewig und unsterblich gedacht sind und wohl auf ebenso natürlichem Wege entstehen und vergehen sollten, wie die Menschen auch.[45] Diese Wesen sollten ihren Wohnsitz in der Luft haben. Indem auch von ihnen Ausflüsse ausgehen, können sie dem Menschen sichtbar (εἴδωλα) werden. So wünschte er denn glückbedeutender Bilder teilhaft zu werden. Aus diesen Dämonen Demokrits sind dann später bei Epikur die Schattengötter geworden, die eine so völlig überflüssige und bedeutungslose Existenz in den Intermundien führen. Demokrit aber hat offenbar seinen Dämonen einen Einfluß auf die Welt der Menschen gestattet, nur eben keinen übernatürlichen; sie sind Faktoren des Weltgeschehens, wie der Mensch auch. Ja, sie mußten ihm dienen, Orakel und Weissagungen begreiflich zu machen.

Die Ethik des Demokrit hat unter diesem Rest altväterlichen Glaubens nicht zu leiden gehabt. Sie stellt sich viel-

mehr seiner Erkenntnistheorie und Physik als ein völlig ebenbürtiges Glied würdig zur Seite. Die Ethik[46] des Sokrates und Plato hat im Systeme Demokrits ihre Wurzel. Wenn sich die idealistische Tendenz, welche seine theoretischen Überzeugungen auszeichnet, auch auf dem Gebiete der praktischen Philosophie bewähren soll, so dürfen wir erwarten, daß er die Sittlichkeit nicht auf den natürlichen Trieb und die sinnliche Lust, sondern auf Bewußtsein und Einsicht, auf Erkenntnis und gesinnungsvolle, durch das Wissen geleitete Tat gründet. Dem scheinen nun allerdings einige Aussprüche, die mit großer Sicherheit auf Demokrit selbst zurückgeführt werden, zunächst zu widersprechen. So z. B., wenn es heißt:[47] Lust und Unlust seien für den Menschen die Kriterien des ihm Zuträglichen und Unzuträglichen; so könnte dies auch der größte Hedonist sagen, und man hat wirklich vielfach den Demokrit zu einem sensualistischen Eudämonisten gemacht. Aber Demokrit hat jenen Ausspruch ergänzt und korrigiert, so daß man wohl sieht, wie Lust und Unlust für ihn in der Ethik keine andere Bedeutung haben, als die Sinne für das theoretische Erkennen; sie stellen der Einsicht und dem Willen das Problem; das Prinzip des Sittlichen aber ruht nicht in ihnen. „Nicht jede Lust ist erstrebenswert, sondern nur die Lust am Edlen."[48] Hieraus geht jedenfalls schon so viel hervor, daß es einen höheren Gesichtspunkt geben wird, nach welchem der sinnliche Trieb beurteilt, verworfen und gebilligt werden muß. Immerhin könnte man noch glauben, das letzte Ziel des Handelns eudämonistisch auffassen zu müssen: etwa als die geistige Lust, die aus den feineren Vergnügungen der Seele entspringt. Aber auch hiergegen wendet sich Demokrit, indem er aussagt: „Am besten ist es für den Menschen, sein Leben möglichst wohlgemut und nicht mißmutig zu verbringen; dies aber wird er erreichen, wenn er seine Lust nicht im Sterblichen sucht."[49] Also nicht sterbliche Lust kann den Leitstern des Lebens abgeben; es muß etwas Überindividuelles, Allgemeingültiges geben, wie in der Natur, so im Sittlichen. Das Gute nämlich und das Wahre ist für alle Menschen das-

selbe; angenehm aber ist dem einen dies, dem andern das.[50] Von hier aus können wir auch erst den Spruch verstehen: wer die Güter der Seele erwählt, sucht das Göttliche, wer aber die des Leibes, das Irdische.[51] Das Angenehme und die Lust können nicht das einige, allgemeingültige Göttliche sein. Sie sind schwankend, vieldeutig und verschiedenartig, je nach Charakter, Anlage und leiblicher Beschaffenheit der Individuen. Ebensowenig kann es in irgend einem der äußeren irdischen Güter ruhen, weder im Reichtum und Besitz noch im verlockenden Glanze des Ruhmes.[52] Wir haben gehört: es sind Güter der Seele, nach denen wir streben sollen; in ihr freilich liegen Glück und Elend nahe beisammen.[53] Wenn du dein Inneres auftust, da findest du eine Schatzkammer der Leiden und Übel;[54] aber auch aus sich selbst vermag der Geist allein die rechten Freuden zu schöpfen. Denn das Gemüt ist des Menschen Dämon. Darum soll sich der Mensch mehr um seine Seele denn um den Leib kümmern. Die Vollkommenheit der Seele befreit uns von leiblichem Elend. Leibliche Stärke ohne Vernunft aber macht die Seele nicht besser.[55]

So viel sieht man nun wohl: das Gute muß in der Einsicht, muß in der Erkenntnis seine Wurzeln haben. Aber nicht von selbst fällt der Seele dies Wissen zu: Ungesucht nahen sich uns die Übel, aber nur mühsam dringen wir zum Guten vor.[56] Auch hier finden wir Demokrit auf dem Weg zur platonischen Idee des Guten, welche, „jenseits des Seienden“ als unendlich fernes Ziel des Willens thront. Nicht immer vermag der Geist sich zu ihr zu finden; dann ist die Unkenntnis des Besseren die Ursache des Fehlens![57] Wenn wir nun fragen, worin denn jene Erkenntnis besteht, die das Wesen des Guten ausmache, so hören wir, es sei die Ordnung der Seele und des Charakters, die Beherrschung der Leidenschaften durch die Vernunft, das vernünftige Gesetz und Maß der Seele; kurz, die innere Harmonie, welche den Seelenfrieden, die Stille und die Selbstsicherheit des Gemütes zur Folge hat. „Diejenigen, welche einen wohlgeordneten Charakter haben, haben auch ein wohlgeordnetes Leben.“[58] „Schön ist überall das rechte Maß,

nicht aber Überfluß und Mangel.“ So könnte es nun fast scheinen, als ob Demokrit dem entgegengesetzten Fehler verfallen wäre, als wir zuerst vermuteten: statt eines sensualistischen Eudämonisten scheint uns ein einseitiger Intellektualist entgegenzutreten. Denn jenes Maß und jene Ordnung betrifft doch nur die denkende Seele, das Erkennen. Es gibt Aussprüche Demokrits, die diesen Verdacht noch zu bestärken geeignet sind, z. B. „die Harmonie der Dinge zu betrachten, gibt die größte Befriedigung“,[59] und: „an Göttliches zu denken, ziemt dem göttlichen Geiste“. Soll also etwa das Gute hier in ein rein theoretisches Wissen aufgehoben werden? So ist es nicht gemeint. Vielmehr betont Demokrit immer wieder, daß die Tat und der Wille, nicht die Worte und, können wir also hinzufügen, die bloßen Gedanken den Wert des Menschen bestimmen. „Tugendhafter Werke und Handlungen, nicht tugendhafter Worte soll man sich befleißigen, denn das sind Heuchler, die alles mit Worten, aber nichts mit Werken ausrichten.“[60] Demokrit wußte eben sehr wohl, daß zwar der Verstand das Ziel des sittlichen Handelns erkennen und ergreifen muß, daß aber die Handlung selbst Sache des Willens ist. Und wer in der Ethik einseitig den Willen oder die Erkenntnis haftbar macht, wird das Problem immer verfehlen. In der sittlichen Tat verbinden sich Wille und Intellekt. Daher ist weder die unter dem Zwange der Triebnotwendigkeit und des Instinktes ausgeführte Tat (wenn man hier überhaupt von einer „Tat“ sprechen kann), noch der bloße Vorsatz an sich gut. Das Charakteristikum des Sittlichen ist die Freiheit: diese setzt aber notwendig das Bewußtsein des eigenen Tuns voraus; deswegen ist der Trieb nicht an sich sittlich, sondern erst, wenn er von der Vernunft geleitet wird und in ihren Dienst tritt. Wiederum ist der Weg zur Hölle mit guten Vorsätzen gepflastert. Die Energie der Tat läßt erst das Gute in die Erscheinung treten. Aber natürlich kann dies nicht so gemeint sein, daß der äußere Erfolg über den Wert einer Handlung entscheiden soll. Dieser wird immer nur durch die Lauterkeit der Gesinnung, die Reinheit des Willens, aus der

die Handlung entspringt, bedingt; es muß eben nur wirklich zur Handlung kommen und nicht beim bloßen Vorsatz verbleiben. Daß es auf Willen, Bewußtsein und Absicht ankommt, spricht Demokrit aus, wenn er sagt: „Der ist noch nicht gut, der zu sündigen unterläßt, sondern der nicht sündigen will; mein Feind ist nicht jeder, der mir unrecht tut, sondern nur, der es mit Absicht tut.“ *61*

Wenn so der Quell des Sittlichen in der Gesinnung liegt, so kann auch nur der innere Richter, das Gewissen, über Wert und Unwert der Handlungen urteilen. „Auch wenn du allein bist, sprich und tu nichts Schlechtes; lerne vielmehr, dich weit mehr vor dir selbst als vor anderen zu schämen.“ *62* Die Seele selbst soll sich's zum Gesetz machen, sagt Demokrit, nichts Unrechtes zu tun. Der Gedanke der Autonomie, der sittlichen Selbstgesetzgebung, ist hier wohl zum erstenmal in der griechischen Philosophie ausgesprochen. Das ist die wahre Freiheit: dem eigenen Gesetz der Seele zu gehorchen. Keine fremden, keine egoistischen Motive können den sittlichen Willen binden; er muß sich selbst Ziel und Führer sein. So allein vermag der Mensch sein besseres, sein göttliches Ich zu gewinnen und zu erhalten, wenn er sein Wesen in die vernünftige Tat setzt. Schicksal und Zufall entscheiden nicht über den Wert der Seele und des Lebens. Das Trugbild des Zufalls haben die Menschen erdacht, um sich der Verantwortung ihrer Taten zu erledigen. „Von demselben, was an sich ein Quell des Guten ist, kann uns Schlimmes kommen; wir können es aber auch vermeiden. Tiefes Wasser ist zu vielem gut, aber doch auch schädlich, weil man darin ertrinken kann. Aber man hat ein Mittel dagegen erfunden: Schwimmen zu lernen.“ *63* In moralischer Hinsicht ist jeder seines Glückes Schmied. Man sieht hier überall, wie das Gute nicht als ein Geschenk der Natur aufgefaßt wird, sondern als eine mühsame Aufgabe der Seele. Sein sittliches Ich wird dem Menschen nicht bei der Geburt in den Schoß gelegt, wie es noch bei Pindar schien, sondern er muß es suchen und durch sittliche Taten erst gewinnen. Wenn er dennoch

fehlt, so ist die Reue der Weg, sein sittliches Selbst zu retten.[64]

Jetzt können wir auch genauer bestimmen, worin denn jenes Gesetz, jenes Maß der Seele besteht, welches als das Gute gepriesen wurde. Nicht einseitig auf das Denken, sondern auf das Handeln bezieht es sich, wie wir sahen. Es besteht in der Herrschaft der Vernunft über die Triebe und Lüste. Diese sollen gesetzmäßig, vernünftig gestaltet werden. Nicht der allein ist tapfer, sagt Demokrit, der seine Feinde besiegt, sondern auch der, der seiner Lüste Herr wird. Manche Menschen aber herrschen über Städte und dienen Weibern.[65] Den wohlgeordneten Charakter also kann nur der erringen, der sich nicht von seinen Trieben und Lüsten, sondern von der Vernunft leiten läßt. Denn wo die Seele allzu heftig sich einem Gegenstand hingibt, wird sie für alles übrige blind.[66] In Furcht[67] und Hoffnung,[68] im Glück und Unglück, im Besitz und Verwalten des Reichtums, im Ertragen der Armut und des Mangels,[69] ja auch in der Liebe,[70] überall soll die Vernunft, nicht die Begierde, den Zügel führen, soll Maß und Gesetz das Leben wohl gestalten. Vornehmlich im Unglück kann sich der sittliche Mann bewähren. Es ist etwas Großes um Pflichttreue im Unglück.[71] Darum besiege das Leid der schmerzerstarrten Seele durch Vernunft.[72]

Wer aber demgemäß sich der Leitung der Vernunft und der Pflicht anvertraut und durch die freiwillige Unterordnung unter ein selbst gegebenes Sittengesetz seine göttliche Natur betätigt, den lohnt jene Ruhe und Stille, jene Selbstsicherheit und Wohlgemutheit der Seele, die Demokrit als Endziel des Handelns rühmt. So berichtet uns Diogenes Laertius[73]: Das Endziel sei (nach Demokrit) die Wohlgemutheit (εὐθυμία), sie sei aber nicht einerlei mit der Sinnenlust (ἡδονή), wie einige falsch verstanden haben, sondern der Zustand der Seele, in welchem sie still und ruhig dahinlebt, durch keine Furcht oder Dämonenglauben oder irgend eine andere Leidenschaft erschreckt. Er sagt dafür auch Wohlbehagen (εὐεστώ) und gibt ihr noch andere Namen. Diese Euthymie wird also dem

Menschen zuteil durch Maßhalten im Genuß und harmonische Lebensführung: während das Zuwenig und Zuviel meist umschlagen und die Seele stark aufregen; und die Seelen, welche so zwischen den Gegensätzen hin- und herschwanken, sind weder wohlgefestigt noch wohlgemut (οὔτε εὐσταθέες οὔτε εὔθυμοι).[74] Es ist schwer, ein deutsches Wort zu finden, welches den Zustand der Seele richtig ausdrückt, den Demokrit bezeichnen will. Es ist die heitere Lebensfreude, die Ruhe und Gelassenheit, welche aus der Einsicht in das eigene Können und Nichtkönnen, dem guten Gewissen und der Ergebung in das Unvermeidliche entspringt; so sehen wir Demokrit gleichweit entfernt von mönchischer Askese wie von der Anpreisung des Hedonismus.

Es wäre interessant und lohnend, unserem Denker auch auf das Gebiet der angewandten Ethik zu folgen. Hier müssen wir uns aber mit Andeutungen begnügen. Für uns ist zunächst lehrreich seine Stellung zum Staat. Wir dürfen nach der Konsequenz seiner Lehre erwarten, daß er die Unterordnung des einzelnen unter das Interesse des Staates, die freiwillige Anerkennung des Gesetzes anempfehlen wird,[75] da ihm doch das Gute das Gesetzliche ist, das alle bindet. Und so finden wir es denn auch. Es ist ferner ganz im Sinne seiner Lehre, wenn er die Demokratie der Tyrannis vorzieht[76] und es jedem zur Pflicht macht, an seinem Teile am Wohle des Staates mitzuarbeiten,[77] den falschen Ehrgeiz aber verwirft, der sich vordrängen will und sich gegen das allgemeine Beste auflehnt. Was aber das Privatleben angeht, so weiß er den Wert der Bildung und des Wissens zu schätzen,[78] denn sie ist des Glücklichen Schmuck, des Unglücklichen Zuflucht. Er betont, daß es bei der Erziehung auf die Ausbildung des Verstandes, nicht auf das tote Wissen ankommt.[79] Besonderes Lob spendet Demokrit der Freundschaft. Wer keinen wackeren Freund hat, für den lohnt sich's nicht zu leben.[80] Die Freundschaft muß ihre Wurzel in der Gemeinsamkeit der Gesinnung haben;[81] usw.

Demokrits ethische Sentenzen entspringen alle einem Herzen

voll warmer Menschenliebe und sind getragen von einem reinen und lauteren Idealismus. Der Mann, der das schöne Wort fand: Unrecht tun ist schlimmer denn Unrecht leiden;[82] der da rät: lieber die eignen, als die fremden Fehler zu bedenken, hat wohl in Tiefen der menschlichen Seele geblickt. Wenn uns seine Ethik auch noch kein künstliches und geschlossenes System zeigt, so müssen wir doch die Einheitlichkeit und Konsequenz seiner Gedanken bewundern. Die edelsten Keime sind darin verborgen, die in Platos System aufgingen und zur Blüte kamen.

Überhaupt überragt Demokrit alle seine Vorgänger, wie die schlanke Edeltanne die Kräuter im Grase. Allenfalls Parmenides kann sich ihm an Originalität und Bedeutung zur Seite stellen.

Die Einzelwissenschaften.[1]

(Ärzte und Geschichtsschreiber.)

„Die Heilkunst heilt die Krankheiten des Leibes, die Philosophie befreit die Seele von Leidenschaften,"[2] sagt Demokrit. Er war selbst nicht nur Philosoph, sondern auch Arzt; überhaupt ist die Entwicklung der griechischen Medizin eng mit der Philosophie verbunden. Beide Wissenschaften haben sich mannigfach beeinflußt. „Man muß," heißt es in einer der unter dem Namen des Hippokrates auf uns gekommenen Schriften, „Philosophie in die Medizin und die Medizin in die Philosophie hineintragen; denn ein Arzt, der zugleich Philosoph ist, steht den Göttern gleich. Es ist jedoch kein großer Unterschied zwischen beiden, weil die Eigenschaften der Philosophie auch sämtlich in der Medizin enthalten sind: Uneigennützigkeit, Rücksichtnahme, Schamhaftigkeit, würdevolles Wesen, Achtung, Urteil, Ruhe, Entschiedenheit, Reinlichkeit, Sprechen in Sentenzen, Kenntnis des zum Leben Nützlichen und Notwendigen, Abscheu vor Schlechtigkeit, Freisein von Aberglauben, göttliche Erhabenheit . . ."[3]

Wenn wir zurückblicken in die älteste Zeit, so begegnet uns, dürfen wir sagen, im Reinigungspriester der erste Arzt

und zugleich eine Art Philosoph und Theologe. Seine Wissenschaft war allerdings ein Wissen mehr von göttlichen, als von weltlichen Dingen. Wir müssen hier darauf verzichten, den Vorgang der allmählichen Absonderung der beiden Wissenschaften, der Philosophie und Medizin, zu verfolgen; es genügt, gesagt zu haben, daß er sehr langsam vonstatten ging, und daß bis in die späteste Zeit hinein der Zusammenhang unverkennbar ist. Nicht nur Demokrit war Arzt; auch Philolaus, Diogenes von Apollonia und Empedokles, letzterer sogar noch einmal das Ideal des Katharten (Reinigungspriester) verkörpernd.

Herodot berichtet,[4] daß zur Zeit des Polykrates die Ärzte aus Kroton in Unteritalien den größten Ruf hatten, danach die von Kyrene in Afrika. Später entspann sich ein Wettkampf der Ärzte von Knidos (Halbinsel Kleinasiens) und der Insel Kos, aus dem die letzteren als Sieger hervorgingen.[5] Konnten die Knider den Euryphon als Haupt ihrer Schule bezeichnen, so wiesen die Koer mit Stolz auf den größten Arzt des gesamten Altertums, Hippokrates, hin.

Unter dem Namen des Hippokrates sind eine große Anzahl Schriften auf uns gekommen; die Mehrzahl derselben scheint unecht zu sein, jedenfalls bergen sich unter den Autoren Anhänger sowohl der Schule von Knidos, als auch von Kos; selbst sophistischer Einfluß ist in vielen Schriften bemerkbar. Aus diesen Werken geht nun deutlich hervor, wie sehr die Philosophie, insbesondere die ältere Naturphilosophie, auf die Medizin eingewirkt hat. Es finden sich nicht nur Spuren der Lehre des Anaximenes und Parmenides, sondern besonders stark auch ist die Philosophie des Heraklit und Empedokles verwertet, freilich in meistens ganz eklektischer Weise. Besonders stark sind die Schriften der Knider im Banne der Philosophie; die koische Schule dagegen sucht die Medizin mehr auf sich selbst zu stellen und warnt vor voreiliger Spekulation, ohne sich doch selbst derselben entziehen zu können.[6] Ein Eklektiker ist z. B. der Verfasser der Schrift „von den Muskeln".[7] Er schickt seiner medizinischen Abhandlung einen

richtigen Abriß der philosophischen Physik voran, der in gleicher Weise an Empedokles und Anaxagoras, wie an Heraklit anklingt: „Es scheint mir das sogenannte Warme unsterblich zu sein und alles zu denken, zu sehen und zu hören und zu wissen, was da ist und sein wird. Dieses nun ging, als alles durcheinandergeworfen wurde, zum größten Teil nach den höchsten Räumen, und das ist es, was, wie ich glaube, die Alten Äther genannt haben. Der zweite Teil ging nach unten, wird Erde genannt und ist etwas Kaltes, Trockenes und Bewegungsreiches. Auch in diesem ist augenscheinlich viel Warmes enthalten. Der dritte Teil, die Luft, nahm den dazwischengelegenen Raum ein und ist zugleich mäßig warm und feucht. Der vierte Teil liegt der Erde am nächsten und ist am feuchtesten und dichtesten". Hier klingt ebenso Heraklits Weltfeuer, wie des Empedokles und Anaxagoras Wirbel an. Weit stärker noch ist der Einfluß des Heraklit in der Schrift „über die Diät". Eine Probe mag dies bekräftigen. „Es geht aber alles, das Göttliche, wie das Menschliche," heißt es in Nachahmung des Stiles Heraklits, „nach oben und nach unten in stetem Wechsel. Tag und Nacht haben ein Maximum und ein Minimum, wie auch der Mond ein Maximum und ein Minimum hat. Feuer und Wasser haben ihr Ansteigen, die Sonne hat ihre längste und ihre kürzeste Bahn; alles ist dasselbe und ist nicht dasselbe. Licht dem Zeus, Finsternis dem Hades, Licht dem Hades, Finsternis dem Zeus, es geht und gelangt jenes hierhin, dieses dorthin, indem zu jeder Stunde, an jedem Orte jenes die Tätigkeit dieses, dieses die Tätigkeit jenes ausübt. Was man tut, weiß man nicht, was man hingegen nicht tut, das glaubt man zu wissen . . ." Etwas abweichend von Heraklit leitet er die Vernünftigkeit der Seele aus der richtigen Mischung des Wassers und Feuers im Körper ab.[9] Doch sind neben Heraklit auch andere Philosophen von Einfluß auf unsern Verfasser gewesen. Man glaubt Empedokles oder Anaxagoras zu hören, wenn er sagt: „Es geht aber kein einziges aus der Gesamtheit der Dinge verloren, noch auch entsteht etwas, was nicht

schon vorher war, vielmehr verändern sich die Dinge durch Vermischung und Trennung."[10] Auch legt er dem Feuer die Eigenschaften des Warmen und Trocknen, dem Wasser des Kalten und Feuchten bei und erhält so die empedokleischen Grundqualitäten, mit denen er vielfach operiert.

Der Verfasser der „Vorschriften", wahrscheinlich ein Koer, ist nüchterner gesinnt und nimmt einen empirisch-sensualistischen Standpunkt ein. Er rät dem Verstand, seinen Ausgang von den sich wirklich vollziehenden Ereignissen zu nehmen und sagt: „Aus demjenigen, was sich allein mit Hülfe des Verstandes vollzieht, wird man keinen Nutzen haben, wohl aber aus dem Aufweisen von Werken, denn eine mit vielen Worten gegebene Versicherung ist trügerisch und schlüpfrig. Aus diesem Grunde muß man sich im allgemeinen an die Ereignisse halten . . .".[11]

So sehen wir in diesen Schriften sich die Fülle der philosophischen Meinungen spiegeln. Der Gefolgschaft des Empedokles steht die Zahl seiner Feinde gegenüber;[12] Parmenides, die Pythagoräer usw., alle kommen zum Wort. Besonders deutlich tritt auch an manchen Stellen Diogenes von Apollonia hervor, z. B. in der Schrift über die „Winde";[13] so wenn es dort heißt: „Pneumata werden die Winde in den Körpern genannt, das außerhalb der Körper Befindliche hingegen Luft. Diese ist die gewaltigste Machthaberin von allem in allem ...". „Für das Auge zwar ist er (der Wind) unsichtbar, aber für den Verstand offenkundig; denn was sollte ohne ihn geschehen? Wo fehlte es an ihm? Wo ist er nicht im Spiele? Alles nämlich zwischen Himmel und Erde ist mit Wind gefüllt. Er ist auch die Ursache von Winter und Sommer, indem er im Winter dicht und kalt, im Sommer dagegen mild und ruhig wird ..." „Daß die Luft in dem übrigen ihre Herrschaft ausübt, ist gesagt worden, für die sterblichen Menschen aber ist sie die Ursache des Lebens, für die Kranken die Ursache der Krankheiten."[14] Im Stil und der Schreibweise verrät übrigens die Schrift sophistischen Einfluß. Diese Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, wie enge das Bünd-

nis zwischen Philosophie und Medizin war. Die Medizin hat direkt und indirekt an der Ausbreitung und Fortentwicklung philosophischer Lehren Anteil genommen; nicht immer ja war sie der empfangende Teil, sondern hat auch positiv die Philosophie befruchtet (z. B. Alkmäon). Jene pseudo-hippokratischen Schriften sind aber für den Philosophen schon darum so interessant, weil sie ein ziemlich getreues Bild von dem Umfang der philosophischen Allgemeinbildung jener Zeit geben.

Einen vollständigeren und getreueren Einblick aber in das Kulturbewußtsein dieser Epoche gewähren die Geschichtsschreiber, vor allem Herodot und Thukydides. Die griechische Historiographie ist aus den genealogischen Versuchen der sogenannten Logographen (λογογράφοι) (Kadmos und Hekataios von Milet, Xanthos, Dionysos von Milet, Hellanikos von Mytilene) entstanden. Sie trat gewissermaßen das Erbe des Epos an und ist den Griechen allzeit nicht nur eine Wissenschaft, sondern vielmehr noch eine Kunst geblieben. Wir müssen uns hier begnügen, Herodot und Thukydides kurz zu betrachten, inwiefern sich insbesondere in ihren Schriften die sittlich-religiösen Anschauungen der Zeit spiegeln.

Hier ist nun vornehmlich Herodot von Halikarnass, „der Vater der Geschichte“, dadurch so interessant, daß er den Kampf des alten Glaubens mit der neuen Zeit der Aufklärung getreulich abspiegelt. Es läßt sich allerdings nicht verkennen, daß er für seine Person durchaus mit seinen Sympathien auf seiten des Althergebrachten, der geheiligten Sitte steht; aber die gelegentlich doch auch bei ihm auftauchenden Zweifel und Bedenken, sowie das Bemühen, viel alte Götter- und Heroensagen zu rationalisieren, lassen das Nahen der neuen Zeit deutlich erkennen. In seinen Anschauungen von der Natur der Götter und dem Göttlichen unterscheidet er sich nur wenig z. B. von einem Pindar; dagegen ist der Abstand von Homer und Hesiod schon größer geworden. — Zuerst stimmt Herodot mit Pindar darin völlig überein, daß er in den Göttern die Bürgschaft der sittlichen Weltordnung sieht. Der

Glaube an die Götter ist zugleich der Glaube an den Bestand und die Gewähr des sittlichen Seins. Haben doch die Götter ihren Namen daher erhalten, daß sie alles so gut in der Welt geordnet: es sind die guten Ordner.[15] Daher greifen sie auch ordnend und helfend überall, in den Naturlauf sowohl, als auch in die Geschichte der Menschheit, ein, um überall das sittliche Gleichgewicht wiederherzustellen, das, im einzelnen zwar oft zerstört und verletzt, im großen und ganzen der Welt doch durchaus als verwirklicht gedacht wird. Herodots Werk behandelt bekanntlich den Freiheitskampf der Hellenen gegen das gewaltige Perserreich. Hier vertreten nun die Götter durchaus die Sache der Freiheit; überall ergreifen sie die Partei der Griechen,[16] ja, der ganze Feldzug erscheint fast als ein göttliches Strafgericht für den Übermut und die Vermessenheit der Perser.[17] Aber dadurch verfallen die Götter nicht einer engherzig nationalen Gebundenheit. Vielmehr, wie es Herodot liebt, die Religionen anderer Völker mit der der Griechen in Vergleich zu stellen, und nicht nur das: die Götter Griechenlands in den Göttern anderer Völker wiederzuerkennen, so ist gerade das ein Zeichen dafür, wie sich der sittliche Blick erweitert hat, daß den Göttern Herodots die Weltregierung, nicht nur diejenige Griechenlands zukommt. Denn sie vertreten in der Sache der Griechen zugleich die Sache der Freiheit und also der Sittlichkeit überhaupt.

Damit hören sie freilich nicht auf, Griechengötter zu sein. Es sind eben doch die versinnlichten Ideale griechischen Geistes. Wenn sie also auch freilich durchaus als die Vertreter der sittlichen Weltordnung auftreten,[18] so ist es doch überaus bezeichnend, daß ihnen als die schlimmste schier von allen Sünden der Übermut (ὕβρις), die Selbstüberhebung und Selbstüberschätzung gilt.[19] Dies ist der Quell des „Götterneides“,[20] der sich eben überall den Großen und Stolzen, den Reichen und Glücklichen gegenüber äußert, gleich als ob Reichtum, Glück und Übermut beim Menschen immer und durch eine innere Notwendigkeit verbunden wären.[21] Sowie der Blitz des Gottes die höchsten Bäume und Gebäude trifft,

so auch trifft sein Zorn die Größten am ehesten: denn der Gott duldet nicht, daß sich jemand neben ihm erhebt;[22] und es sind auch die Großen leicht die Unglücklichsten. Diese Auffassung hängt überdies im tiefsten Grunde mit der Überzeugung zusammen, daß des Menschen Leben durchweg eine Mischung aus Glück und Unglück ist, daß keinem Sterblichen des Lebens ungemischte Freude zuteil wird. Es gibt keinen Sterblichen und wird keinen geben, dem niemals in seinem Leben ein Unglück zustößt. Sein Glück und seine Herrlichkeit bestehen nicht.[23] Es regt sich auch nicht von fern der Gedanke, daß in einer glücklichen Zukunft sich hierin etwas ändern könnte; vielmehr, wie ein unabänderliches Schicksal, werden auch die Leiden und Übel hingenommen als zur Naturordnung und göttlichen Weltregierung gehörig. Dies ist, wie wir früher schon oft betont haben, auch eine Folge der Verendlichung und Versinnlichung des sittlichen Ideals.

Eine weitere Übereinstimmung Herodots mit Pindar zeigt sich darin, daß auch bei Herodot noch das Individuum ganz in der natürlichen Einheit des Geschlechtes befangen bleibt. Daher denn auch hier die Rache der Götter sich erstrecken kann bis aufs vierte und fünfte Glied des Geschlechtes. Es entspricht dem ganzen Standpunkt der Heteronomie, daß das Individuum noch nicht zur sittlichen Selbständigkeit erwacht ist. So muß es, als ein Teil des Geschlechtes, mit diesem dulden und leiden. Manchmal schläft der Zorn der Götter, überschlägt viele Generationen, um dann um so furchtbarer zu erwachen.[24]

Hatte sich Pindar bemüht, die Götter von allen körperlichen und sittlichen Schwächen der Menschen zu entkleiden, so sehen wir bei Herodot sogar leise Zweifel an ihrer menschenähnliehen Gestalt auftauchen. Er glaubt nicht, wie die Babylonier, daß der Gott im Tempel zu Babylon schläft.[25] Er erzählt beifällig, daß sich die Perser die Götter nicht nach Menschenart denken. Er hat über die Herkunft der Götternamen nachgedacht[26] und ist der Überzeugung, daß die menschenähnliche Gestalt den Göttern erst durch Homer und Hesiod verliehen wurde.[27] Allerdings finden sich daneben

Stellen, an denen er gelegentlich, selbst dem Gotte Menschengestalt zuschreibt.[28] Daß auch seine Götter nicht allmächtig sind, sondern unter dem Schicksal stehen, sei nur kurz erwähnt.[29] Warum das so sein muß, wurde bei der Besprechung Homers dargetan.

Noch verdient eine Seite der religiösen Weltansicht unseres Historikers besonders hervorgehoben zu werden, die zu Lob und Tadel mannigfaltigen Anlaß gegeben hat, die aber durchaus in den Rahmen des ganzen Bildes paßt: sein Glaube an Orakel, Zeichen, Wunder und die Aussprüche der Seher und Wahrsager. Zu seiner Zeit war insbesondere das Orakel zu Delphi auf der Höhe seiner religiösen, aber auch politischen Macht.[30] Es ist kein Widerspruch zwischen dieser doppelten Tätigkeit des Orakels: der Gott gibt die Entscheidung in jedem einzelnen Falle, wo die Vernunft des Menschen zu schwach erscheint, selbst das Richtige zu erkennen; und auch die politischen Ratschläge werden wenigstens dem Scheine nach unter rein sittlichem Gesichtspunkte erteilt. Übrigens kann, wie gesagt, die Gottheit ihren Willen auch durch Traumgesichte,[31] durch Wunder und Vorzeichen,[32] sowie durch den Mund eines Sehers kundtun.[33] Es ist sehr leicht, über dergleichen Aberglauben hochmütig abzusprechen, aber wertvoller, den vernünftigen Motiven, die sich auch in dieser allerdings tiefstehenden Äußerung religiösen Strebens kundgeben, nachzuspüren. Es ist doch auch hierin noch ein Keim des Glaubens an das Gute zu erkennen; denn die Befragung des Orakels und die Befolgung seiner Ratschläge drückt doch die Überzeugung aus, daß es, wo sittliche Pflichten und Zwecke in Konflikt kommen, schließlich eine absolut gültige Lösung, eine endgültige, vernünftige Pflicht geben muß, d. h. daß der sittliche Widerspruch nichts Substantielles sein darf. Wie weit ist dieser Standpunkt doch noch dem sophistischen Standpunkte, der das Recht der Willkür und Macht anheimgibt, überlegen! Gerade das Bedürfnis, sich beim Irrationellen, Unvernünftigen nicht zu beruhigen, treibt den Menschen hier dem mystischen Glauben an das Transzendente in die Arme.

Den doppelten Irrtum, der diesem Glauben zugrunde liegt, brauchen wir hier nur kurz anzudeuten. Es ist einmal die an den Pantheismus streifende Vorstellung von der bereits verwirklichten göttlichen Weltordnung, wonach alles Gute bereits als daseiend und vorhanden gedacht wird. Sieht es der kurzsichtige Intellekt des Menschen nicht, so muß Gottes Denken und Weisheit aushelfen. So wird das Gute nicht als eine Aufgabe des Willens, als das Ziel des Daseins, sondern als dessen Grund und völlig erfüllter Inhalt gedacht. Die eigenen Sünden können nicht daran irre machen; sie sind ein Teil des göttlichen Ganzen, in ihm aber notwendig und gerechtfertigt. Zweitens ist die Auffassung des Sittlichen hier noch durchweg heteronom. Das Gute wird zwar als das Vernünftige gedacht, aber diese Vernunft ist nicht die des Menschen, sondern diejenige Gottes. Damit wird alle menschliche Freiheit und Selbständigkeit aufgehoben, wie wir schon oft ausgeführt haben. Auch theoretisch wird die Welt vom Menschen losgelöst; die Vernunft des Menschen ist ihr gegenüber machtlos, und die Willkür des Transzendenten muß das Gesetz ersetzen.

Das ist nun eben das Merkwürdige, daß derselbe Herodot, welcher so zäh am Traditionellen, selbst an den Formen der althergebrachten Religion festhält, dem alle Sitten und Gebräuche heilig sind und der beifällig das Wort des Pindar zitiert: die Sitte sei aller Menschen Herr und König, daß dieser selbe Herodot sich nicht scheut, alte Götter- und Heroensagen umzudeuten ins rein Verstandesgemäße, und sie wie faktische Vorgänge vernunftgemäß zu begreifen versucht. Man lese seine Berichte über die Gründung der Orakel in Lybien und Hellas,[34] die Geschichte von der Jo, von Herakles und von der Helena usf. — Diese vereinzelten Züge: der Zweifel an der menschlichen Gestalt und Herkunft der Götter, die Rationalisierung alter Sagen, lassen erkennen, daß sich auch bei Herodot die neue Zeit mit ihren neuen Anschauungen geltend gemacht hat, daß auch er sich dem Strom der durch die Philosophie befruchteten Zeit nicht ganz hat entziehen können.

Was aber bei Herodot nur schüchtern und wie im Keime vorhanden ist, das zeigt sich bei seinem großen Nachfolger Thukydides in voller Blüte. Man kann wirklich sagen, daß Herodot zu Thukydides steht wie die alte zur neuen Zeit. Die Naturbeobachtung und das Naturbegreifen der Philosophen, die religiöse und sittliche Aufklärung der Spekulation und des Dramas, ja selbst bereits das gleichzeitig fördernde und verwirrende Wirken der Sophistik hat die Ausbildung der Weltanschauung des Thukydides bestimmt. Seine Methode der Geschichtsforschung,[35] auf die wir aber hier nicht eingehen können, sein kritisches Verhalten gegen alles Altüberkommene spiegeln deutlich den Unterschied der Gesinnungen und Zeiten ab. Man kann auch sagen, daß Herodot und Thukydides auf dem Gebiet der Geschichtsschreibung sich so weit unterscheiden wie Äschylus und Euripides im Drama; oder besser noch vergleicht man den Thukydides dem Sophokles, denn von dem unsicheren Schwanken und Suchen des Euripides ist bei ihm nichts zu finden; nur darin kommen diese beiden überein, daß sie die gesamten Geistesströmungen ihrer Zeit kennen und beherrschen. Das Verdienst des Dramas ist es, wie wir noch zeigen wollen, das Individuum aus seiner naturhaften Gebundenheit gelöst und als sittliche Persönlichkeit auf sich selbst gestellt zu haben. Diese Errungenschaft, an der die Sophistik nur einen ganz geringen Anteil hat, kommt dem Thukydides bereits zugute. Hier gehen die Menschen nicht mehr in der Einheit des Geschlechtes auf, hier stehen sie aber auch nicht mehr in der Gewalt der Moira oder eines göttlichen Wesens: Völker und Individuen werden auf sich selbst angewiesen, für ihre Taten, Leiden und Erfolge verantwortlich gemacht.[36] Der Verlauf der Ereignisse und der Gang der Geschichte erscheint nicht länger wie ein selbständiges, vom Menschen völlig unabhängiges Schauspiel des Götterwillens, sondern als im Charakter der Menschen und in den der Vernunft nicht prinzipiell unerkennbaren äußeren Verhältnissen begründet. Zwar wird dem Glück, oder wie wir hier besser sagen, dem Zufall (τύχη), namentlich

im Krieg, ein weitgehender Einfluß zugebilligt;[37] aber unter dieser Bezeichnung verbirgt sich nicht mehr die launenhafte Macht weder eines menschenähnlichen Gottes, noch des unbezwinglichen Schicksals. Die τύχη ist einfach der Rest, der verbleibt, wenn der Mensch die gegebenen Verhältnisse mit der Vernunft zu durchdringen versucht: das, was sich in Natur- und Menschenleben noch nicht auf Begriffe bringen, noch nicht erkennen läßt und das daher im Laufe des Geschehens als ein in der Rechnung unvorhergesehener Faktor sich einstellt, also zugleich der Ausdruck der Endlichkeit und jeweiligen Relativität alles menschlichen Erkennens. Daher kann dagegen auch kein anderes Mittel aufgerufen werden als eben die Vernunft selbst,[38] die ja durch ihre Endlichkeit und Unvollkommenheit jenes Problematische selbst verschuldet. Oft[37] gewinnen die schlechtesten Maßregeln gegen einen noch unbesonneneren Feind, wie auch umgekehrt, die schönsten und vernünftigsten Überlegungen an einem unvorhergesehenen Ereignis scheitern. Aber daraus folgt nur, daß man „dem Glück so wenig als möglich anheimstellen soll",[38] sondern daß man durch vernünftige Entschließungen (also durch möglichst angestrengte Erkenntnis) ihm zuvorkomme; es ist also keine selbständige, alogische Macht. Es ist daher auch töricht, so urteilt Thukydides im schroffen Gegensatz zu Herodot, auf Orakel, Wunderzeichen und Wahrsager etwas zu geben; weil man dadurch nur verführt wird, die natürlichen Mittel, die noch zur Rettung vorhanden sind, zu verachten und zu übersehen.[39] Nur ängstliche und unwissende Gemüter lassen sich durch Naturereignisse erschrecken,[40] während dem Thukydides, als einem Philosophenschüler, die natürliche Erklärung derselben geläufig ist. — Wird man noch fragen, was denn bei Thukydides an Stelle des altherkömmlichen Glaubens eines Herodot getreten ist? Es ist, kurz gesagt, der Glaube an die Vernunft und die Selbstbestimmung des Menschen; das Vertrauen auf den endlichen Sieg der Vernunft und eine in diesem Sinne aus der sittlichen Bestimmung des Menschen selbst folgende, ausgleichende Gerechtigkeit. So beurteilen

sich z. B. die kriegführenden Parteien selbst: die Lakedämonier, die zuerst unterlagen, schieben dies dem Umstande zu, sagt Thukydides, daß sie das Unrecht auf ihrer Seite hatten; im erneuten Kampfe hoffen sie zu siegen, weil sie für eine gerechte Sache kämpfen.[41] Es bedarf hierzu keines übernatürlichen Eingriffes von seiten der Gottheit. Die gerechte, sittlich-vernünftige Sache muß endlich siegen. Wenn dem der Lauf der Geschichte manchmal oder sogar oft nicht nur zu widersprechen scheint, sondern sogar tatsächlich widerspricht, so darf das nicht am Vertrauen auf diese ausgleichende Gerechtigkeit irre machen. Je mehr dem Menschen es gelingt, die Welt mit der Vernunft zu durchdringen, je mehr die Menschen selbst sittlicher werden, desto offenbarer wird jene Gerechtigkeit werden. Und so kann man sagen: auch Thukydides ist gottgläubig; aber sein Gott ist die Idee der sittlichen Menschheit.

Aber nicht nur durch die eigne Stimmung des Autors ist sein Geschichtswerk so interessant: es verrät auch, wie sich die religiösen und sittlichen Anschauungen namentlich Athens und der Athener damals geändert hatten. Thukydides, selbst weit über den Standpunkt sophistischer Moral erhaben, zeigt uns deutlich, wie der Geist der Sophistik Macht gewann und aufkam. Er selbst, Thukydides, hat von den Sophisten eigentlich nur das Gute angenommen; es betrifft seinen schriftstellerischen Stil, seine Ausdrucksweise, Vielseitigkeit und seinen Geschmack, seine Charakteristik. Für uns aber ist hier bemerkenswert das Bild, das er vom allmählichen Verfall der alten Sitte und Gläubigkeit, namentlich bei der großen Pestseuche zu Athen, entwirft; wie da das Volk an den Göttern irre wird, weil ihr Flehen zu ihnen keinen Erfolg hat,[42] weil die Frommen und Rechtschaffenen der Krankheit ebenso erliegen wie die Gottlosen und Schlechten. Er schildert dann in unübertrefflicher Weise, wie bei jener Gelegenheit sich alle Sitte zu lockern begann und jeder, angesichts der drohenden Verderbnis, bestrebt war, so viel Lebensgenuß und Freude zu erjagen, als ihm das dunkle Verhängnis noch

gönnte. Wir können begreifen, wie durch solche Ereignisse der Boden geebnet wurde für die Lehre der Sophisten; wie die Grausamkeiten und schlimmen Gebräuche einer Theorie Eingang verschafften, die das Recht der Macht gleichsetzte und so das Treiben der zügellosen Menge zu entschuldigen schien. In der Tat verkündigen namentlich die Vertreter Athens bei verschiedenen Gelegenheiten ganz unverhohlen das Recht des Stärkeren.[43] Der hohe sittliche Ernst, der in Thukydides zum Ausdruck kommt, läßt uns aber auch schon erkennen und gibt uns eine Gewähr dafür, daß die besten der Griechen sich bei solcher Weltauffassung, wie sie durch die Sophisten vertreten wird, nicht beruhigen werden.

Die Dichter und bildenden Künstler.

Aischylos[1] — Der Name schon bedeutet eine Welt! Durch die Kraft seines Genius zaubert er vor unser Auge ein Abbild unseres Menschendaseins in seinen zahlreichen Leiden und spärlichen Freuden, in seiner Niedrigkeit und ewigen Hoheit, in seinem Abstand vom Göttlichen und seiner nie verlöschenden Sehnsucht nach dem Göttlichen. Wie Homer sang von der Menschen Geschlecht, das wie die Blätter im Walde verweht (I. G. VI 146 ff.), so weiß auch Aischylos zu sagen vom Menschenlos:

> Des Menschen Glück zu trüben reicht ein Schatten hin,
> Des Menschen Unglück wird vergessen, schnell, schnell,
> Wie nasser Schwamm die Zeichnung auf der Tafel löscht.[2]

Aber er weiß auch zu künden von dem unvergänglichen Teil der Seele: von dem sittlichen Selbst: „uns zwingt die enge Satzung durch Leiden zu lernen.“[3]

Wenn Homer und Hesiod in gewissem Sinne den Griechengöttern ihr Dasein gaben, so ist es Aischylos, welcher vor allen anderen ihre Existenz versittlicht hat. Der erste Dämon zwar, den sich der Mensch zu eigner Last erdachte und doch auch zu eignem Glücke, barg einen Keim des Sittlichen; und das sind die Götter der Absicht nach immer gewesen: die

sittlichen Ideale ihres Volkes, was auch sonst immer ihre Art und ihr Beruf daneben gewesen sein mag. Aber die Größe seiner Persönlichkeit und damit auch die Größe seiner Zeit und seines Volkes offenbart Aischylos, indem er mit dieser Absicht wiederum Ernst macht. Er prüft die Götter an den sittlichen Ideen; und sie bestehen nicht immer gut und müssen sich und ihr Wesen wandeln. Ja sie wandeln sich im Geiste des Dichters selbst; durch des Lebens Leid und Glück hat der Dichter selbst gelernt, und die reifere Einsicht ist seinen Göttergestalten dann zugute gekommen. An dem Beispiel des obersten der Götter, des Zeus, ist dies besonders deutlich. Im „Gefesselten Prometheus" (Προμήθευς δεσμώτης) ist Zeus „nichts als ein Tyrann, eigenwillig, grausam, bedroht von künftigem Sturze, und zwar durch seine eigne Begehrlichkeit bedroht, auch ein Feind der Menschen".[4] Hier also wird das Göttliche noch als im Zwiespalt und in Feindschaft mit dem Menschlichen empfunden; wir sehen in der Person des höchsten Gottes noch einen Rest des ursprünglich Dämonischen, des naturhaft Unfreien. Aber durch die Figur des Prometheus übt der Dichter bereits selbst Kritik an dieser Auffassung. Zeus und sein Regiment waren noch jung, als er seine Gewalt und Macht den Prometheus also fühlen ließ: Das ist gleichsam die Entschuldigung des Dichters für den Gott. Es ist nicht Zufall und von ungefähr, daß der Dichter so oft betont, wie Zeus noch ein Neuling sei in seiner Würde als Herr der Welt[5] und doch dem Schicksal weichen müsse. Nun vergleiche man mit dem menschenfeindlichen Zeus des „Gefesselten Prometheus" den gütigen Allvater der Orestie! Mit welcher Hingabe, mit welchem Vertrauen blickt der Dichter zu ihm auf, er verehrt in ihm den sicheren Halt und die Stütze der Gerechtigkeit, den Hort des Fremdlings (— so auch schon in den „Schutzflehenden"[7] —), kurz: den Inbegriff der sittlichen Ideale seines Volkes. Hier ist also jener Gegensatz zwischen dem Göttlichen und Reinmenschlichen verschwunden: der Abstand betrifft nur noch die Unvollkommenheit des empirischen, zeitlichen Menschen, gegen das Ideal.

Durch das Ideal, durch den Glauben an das Ideal, kann sich der Mensch wieder aufrichten, wenn er von dem Leide gebeugt ist:

Zeus, Zeus.
Mit diesem Namen ruf' ich ihn,
Mit jedem, den er hören mag,
Und ob ich alles wäge,
Zu leicht befind' ich alles.
Von Sorgen und von Sinnen
Und Zweifel löst das Herze
Mir Zeus allein. 8

Durch ihn wird das Gute endlich triumphieren. Mancher glaubt, um die Menschen kümmere sich die Gottheit nicht, aber solcher Glaube ist sündig.

„Gott lenkt das Weltregiment gewaltsam,
Doch Gott ist gütig." 9

Überall führt Dike, die darin nur des Zeus Gebot befolgt, „das Recht und die Wahrheit zum endlichen Siege". 10 Dieser Gott, der so das Reinste und Beste ist, was der Menschengeist ersinnen kann und vollführt, kann nicht neidisch sein, wie die Alten sagen wollen; Aischylos widerspricht dem direkt. 11

Man ist nun aber berechtigt, anzunehmen, daß bereits im „Befreiten Prometheus" die Gestalt des Zeus sich im idealen Sinne vertieft hat; denn deswegen legt ja der Dichter zwischen das erste und zweite Drama der Prometheus-Trilogie einen Zeitraum von 30000 Jahren, um anzudeuten, daß das Regiment des Zeus nicht mehr jung ist. „Zeus hat sowohl Prometheus wie alle anderen Titanen gelöst, hat zu seinen Beisitzern nicht mehr bloß Kraft und Gewalt, sondern Gerechtigkeit und Pietät (Dike und Aidos), jetzt ist er der Vater der Götter und auch der Menschen." 12 So dürfen wir auch sagen: „der befreite Prometheus ist zugleich der befreite Zeus, befreit aus seiner bloß materiellen Naturgewalt zu einer obersten vernunftberechtigten Gottesmacht." 13 — Und wie nun Aischylos so den obersten Gott zu einer sittlichen Macht emporläutert, so hat er auch an den andern Göttern, insbesondere auch an Apollon, eine gleichsam immanente Kritik

geübt: indem er den Volksglauben aufnimmt, zeigt er seine Schwächen durch die darausfließenden Konsequenzen. So z. B. in der Orestie, wo das Geheiß der Blutrache von Apollon ausgeht, welches der Dichter, wie er deutlich zu verstehen gibt, nicht mehr anerkennt.

An dem Problem der Blutrache und Blutsgemeinschaft kann man überhaupt deutlich den Beitrag ermessen, den Aischylos zur Entwicklung der sittlichen Persönlichkeit beigesteuert hat. Wir finden, daß Aischylos überall das Gebot der Blutrache als in allgemeiner Geltung und Anerkennung stehend behandelt; motiviert aber ist sie im tiefsten Kerne durch die Einheit des Geschlechtes, welche das Individuum noch in seinen natürlichen Banden hält. Das Blut verbindet, wie schon öfter ausgeführt, die Mitglieder eines Geschlechtes zu einer natürlichen Einheit: daher, was den Vorfahren geschehen ist oder den Verwandten überhaupt, auch den Nachkommen und jedem Gliede des Geschlechtes widerfährt. Über das Grab hinaus bleibt diese natürliche Verbindung gewahrt: die Seele des Verstorbenen, Erschlagenen oder sonstwie Gemordeten hat daher Ansprüche auf die Lebenden; sie heischt Rache. Namentlich in den „Sieben gegen Theben" spricht sich dieser Standpunkt überall deutlich aus.[14] Die böse Tat gebiert so fortzeugend Böses und:

> „Ein Meer von Schuld brandet Wog' um Woge her,
> Sie senkt sich, sie hebt sich . . ."[15]

Aber auch in der Orestie (Χοηφόροι) heißt es noch: Blut um Blut, es ist ein alter Spruch.[16] Die Seele des Verstorbenen kommt nicht eher zur Ruhe, bis die Blutrache vollzogen ist:

> „Der Toten Zorn tief im Grab heischt sein Recht:
> Grollt grimmend dem Mörder."

So rächt die Mutter die Tochter, der Sohn den Vater, und ohne das Eingreifen der Himmlischen würde die Kette der Verbrechen niemals abreißen; und was dem Dichter in der alten Sage besonders schwer aufs Herz gefallen ist: die Götter selbst huldigen der Blutrache und fordern sie. Insbesondere

Apollon, welcher Orestes zum Muttermorde verleitet. Den Tatbestand nimmt der Dichter aus der Sage, aber er verschärft ihn noch. An dem Verbrechen des Muttermordes führt er seinem Volke die Unvollkommenheit der alten Götter vor Augen und wirkt so mit zur Vertiefung und Umgestaltung ihres Begriffes. Orestes beruft sich vor und nach der Tat für seine Handlung auf Apollon;[18] und dieser leugnet seine geistige Urheberschaft nicht ab, sondern gesteht sie frei zu.[19] Aber der Dichter fragt:

> „Ach, wenn er die Schuld des alten Blutes
> sterbend büßen muß und, für die Toten
> sterbend, Tod den Künftigen vererbt,
> welcher Mensch wagt sich vor diesem Beispiel
> zu vermessen, daß er in das Leben
> keines Fluches Erbschaft mitgebracht."[20]

Ein Gott, der so Grausames gebieten kann, ist kein guter Gott; das Verbrechen selbst wird dadurch nicht gerechtfertigt, daß es von Apollon geboten wird. Daher kann auch der Gott den Orestes nicht vor seinem Gewissen schützen, das die Tat verurteilt.[21] Der Dichter hat erkannt, daß hier das göttliche Recht nicht mehr mit dem sittlichen in Einklang steht. Er bricht die alte Form, und das letzte Stück, die Eumeniden, bringt mit dem neuen Recht[22] die Erlösung. Daher ist die Hauptsache in diesem Drama (der Eumeniden) nicht das Urteil über Orestes, sondern die Versöhnung der Rächerinnen: sie müssen den Staat als Träger und Vollstrecker des Rechtes anerkennen und ihr Rächeramt an ihn abtreten."[23]

So wird die Menschheit selbst zum Richter ihrer Taten, und die Sittlichkeit empfängt ihren Boden im Bewußtsein, im vernünftigen Willen. Der Staat ist die Erscheinung der Sittlichkeit, die relative, unvollkommene zwar, aber doch immerhin die Realisierung des Guten. So ist der Rache ihr Stachel genommen. Ja, so ist Aussicht, daß mit der Zersprengung der natürlichen Bande des Geschlechtes und mit der Ersetzung derselben durch die festeren Ketten der Menschlichkeit auch das Moment der Rache auf die Dauer verschwinden

und einer reineren, edleren Auffassung weichen wird. Aber nicht nur die gesetzlose Blutrache verwirft der Dichter; dies ist vielmehr nur seine Auffassung des Schuldbegriffes schlechthin: die Schuld ist nicht mehr Erbsünde, sondern eigene Tat. Als Klytämnestra den Gattenmord durch den Erbfluch und durch den Dämon des Hauses entschuldigen will, antwortet ihr der Chor:

„Dein ist die Tat. Kein Zeugnis
Spricht dich frei von dem Morde.
Nein, nein.
Nur Mithelfer der Untat
Sind die Sünden der Väter.“ [24]

Und wir haben schon betont, wie auch Orestes sich seiner Schuld wohl bewußt ist. So wird der Begriff des freien Willens entdeckt. Prometheus spricht es aus: Wollend, wissend fehlte ich, nie leugne ich das.[25]

Vom Schicksal sind, wie die Götter,[26] so auch noch die Menschen bei Aischylos abhängig, aber es ist ihr eigenes Schicksal. Der Begriff der Moira wird dadurch umgestaltet, daß der Held die ihm bestimmten Schickungen, also insbesondere die Leiden und Schmerzen freiwillig auf sich nimmt und dadurch sittlich adelt. Nicht nur das Auflehnen wider das Schicksal, — welches freilich den Begriff der Freiheit anbahnt, — sondern vor allen Dingen die standhafte Geduld und Festigkeit, mit der das Leiden ertragen wird und die nicht gleichbedeutend ist mit kraftloser und willenloser Resignation, gebietet diese Vertiefung der Sittlichkeit. In diesem Sinne ist vor allen Dingen der „Gefesselte Prometheus“ bereits eine Tragödie der Freiheit, weil der Tapferkeit im Unglück. Man sieht nun auch leicht, wie die neue Auffassung des Schicksalsbegriffes mit der Steigerung und Reinigung des Gottesbegriffes Hand in Hand geht. Auch der allmächtige Vater Zeus kann, wir sagten es schon, nicht wider das Schicksal, d. h. den Leiden und Schmerzen, die aus der Endlichkeit seines Wesens und der Endlichkeit und Unvollkommenheit der jeweiligen Wirklichkeit folgen, kann auch der

höchste der Götter den Menschen nicht entziehen. Denn wenn ursprünglich Zeus der Tyrann identisch ist mit der grausamen Notwendigkeit der Natur, so ist er jetzt vielmehr zum Ausdruck des Übersinnlichen, der Macht des Sittengesetzes, geworden: früher nahm er gegen, jetzt für den Menschen Partei. Wer duldet und leidet im Dienste der Zukunft, der dient dem ungeschriebenen Gesetze des Zeus.[27]

Wenn nun so alles in allem Aischylos seine Götter mit dem Maßstab der sittlichen Ideen maß, so hat er doch als Dichter die volle Konsequenz seiner Erkenntnis weder ziehen können noch wollen. Mag Zeus denn immerhin zu einer rein sittlichen Höhe erhoben sein: bei Apollon z. B. ist es über den Nachweis seiner ungöttlichen Göttlichkeit nicht hinausgekommen. Apollon bleibt der große, zu verehrende Gott, obgleich er ein Prinzip vertritt, dessen Unheiligkeit der Dichter durchschaut.

Zwei Wege führen von dem Punkte, den Aischylos auf seiner Bahn erreicht hatte, weiter für die künftigen Dramatiker, wollten sie nicht auf die Fülle der Einsicht verzichten, die Aischylos gewonnen hatte: entweder die aufgewiesenen Konflikte zwischen der altherkömmlichen Religion und dem Gebote der neuen Sittlichkeit werden zwar offen zugestanden, dennoch aber die alte Götterwelt gelassen und ihre Macht gewahrt, so daß der Gegensatz zwar sichtbar bleibt, aber als eine Folge der unzulänglichen Einsicht des Geistes erscheint. Die fromme Verehrung der höchsten Gewalten wird dann keine Kritik, sondern nur schmerzliche Klagen erlauben. Oder der Zweifel schreitet fort und räumt, wenn auch nur zaghaft und schwankend, mit dem Alten auf, d. h. die alte Götterwelt versinkt. Beide Möglichkeiten sind verwirklicht worden: die erste durch Sophokles, die zweite durch Euripides!

Die Tragödien des Aischylos zeigen dem Menschen das Walten der göttlichen Gerechtigkeit; von einer solchen, gleichsam greifbaren und sichtbaren Götterordnung und Vorsehung ist bei Sophokles[28] nicht die Rede. Der Glaube und die

Frömmigkeit des Sophokles sind anderer Art. Er scheint seinen Zuhörern zuzurufen: rechtet nicht mit den Göttern, sondern ergebt euch bedingungslos in ihren Willen; der Ratschluß und endgültige Zweck der Götter ist unerforschlich. Was der Himmel schickt, ist wohlgetan: so nehme es der Mensch geduldig auf und beuge sich, um immer dem Wunsche der Gottheit zu entsprechen; er verlange aber nicht, die letzten Gedanken derselben zu erkennen: „Ins Künftige dringt kein sterblicher Blick.“ [29]

> „Alles
> Zu tun bin ich bereit, sei es zum Heile,
> Sei es zum Untergang; wir folgen Phoibos.“ [30]

Natürlich liegt die Überzeugung zugrunde, daß das Gottgewollte auch das Beste für Welt und Menschheit ist,[31] aber der charakteristische Unterschied gegen Aischylos ist, daß hier ganz darauf verzichtet wird, dies letzte Gute zu erkennen; bei Aischylos tritt es sichtbar in den Vordergrund: Alle Schuld rächt sich auf Erden. Ähnliche Aussprüche mögen sich freilich auch bei Sophokles finden. Aber im allgemeinen zeigt das Leben bei ihm (wie in der Wirklichkeit) durchaus kein Gleichgewicht zwischen Verdienst und Lohn, Schuld und Strafe. Vielmehr: „Es lacht und weint ein jeder, wenn's ihm Gott beschert.“ [32] Die erschütternde Tragik der sophokleischen Tragödie beruht zumeist gerade auf der Unangemessenheit zwischen Schuld und Leiden. Sophokles will eben die unbedingte Gewalt und Herrschaft der Götter und ihre unendliche Überlegenheit über alles Menschliche zeigen: wir sind wie ein Halm auf dem Feld, den der Gott wachsen läßt oder knickt, wie es ihm beliebt.

Bei der unleugbaren Verinnerlichung, welche die Sittlichkeit durch Sophokles erfahren hat, können die Schwächen seines Standpunktes doch nicht verborgen bleiben. Im „Philoktet“, im „Aias“, in der „Antigone“ sehen die Menschen die Ungerechtigkeit des Geschickes, aber sie tadeln die Götter nicht, denen sie dieses Geschick zuschreiben, weil sie ihrer eigenen Vernunft mißtrauen. Die göttliche Einsicht und der

göttliche Wille sind überall den menschlichen entgegengesetzt. Aber wenn der Mensch so an der Kraft seines Geistes verzweifelt, womit ergreift und erkennt er dann das Gute? Wer lehrt ihn die „ungeschriebenen Gesetze"? Es ist ja richtig: nicht nur ist das Ideal noch nicht erfüllt, sondern auch unsere Einsicht in das jeweilig Gute (d. h. den einzelnen Fall, der zur Beurteilung vorliegt,) ist bedingt und relativ: das an sich Gute ist ein unendlich fernes Ziel, wie das an sich Wahre. Aber das kann nicht bedeuten sollen, daß also das Gute der Vernunft transszendent sei; sondern das Mittel, die Idee zu realisieren, die Relativität der sittlichen Erkenntnis mehr und mehr aufzuheben, muß immer die Vernunft und der sittliche Wille sein.

Wenn nun die Götter des altherkömmlichen Volksglaubens nicht mehr den sittlichen Idealen der neuen Zeit entsprachen, so war ihre Rolle ausgespielt, sie konnten wenigstens in den Kreisen, welche sich dem alten Glauben entfremdet hatten, nur noch ein Schattendasein, allenfalls eine Existenz in der Kunst finden. Aber auch hier, in der Kunst, mußten sie ihr Aussehen gründlich verändern: wenn doch der schaffende Künstler selbst in ihnen nicht mehr den adäquaten Ausdruck seiner sittlichen Ideen finden konnte. In der Kunst wurden die Götter zu Menschen. Man sieht es bei Euripides.[33]

Homer, Aischylos und Sophokles haben das gemein, daß sie an die Göttergebilde ihrer Poesie glauben, daher ihre Götterwelt keine Nachahmung der Menschenwelt, sondern der reinste Ausdruck der sittlichen Mächte, die ihr Herz erfüllen, ist. Bei Euripides dagegen ist die Götterwelt nichts anderes als ein Spiegelbild der Menschenseele: umgekehrt sagt der Dichter selbst: „Unser Leben ist des ihren (der Götter) Abbild."[34] Auch Homer und Aischylos zwar hatten ihre Götter nicht frei von menschlichen Gebrechen und Schwächen gehalten (wie das bei dem verendlichten Ideal nicht anders sein kann), Sophokles zeigt schonungslos die Härte des göttlichen Gewaltregimentes. — Aber fromme Scheu hielt den Tadel und die Kritik zurück: die göttliche Weis-

heit können wir nicht durchdringen. Aber Euripides bekriegt und bekämpft jene Götterwelt, an die zu glauben ihm unsittlich dünkt. Seine Vernunft sagt ihm, daß wir uns besser gar keine Begriffe vom Göttlichen machen sollen als unwürdige; aber die Göttergestalten des Volksglaubens erscheinen ihm unwürdig. Um zu erfahren, wie Euripides von den Göttern denkt, dürfen wir nur hören, wie er sie sich selbst untereinander charakterisieren läßt. Poseidon sagt von der Athene, sie sei in Haß und Liebe gleich maßlos;[35] Kastor tadelt den Apoll und sein Orakel;[36] Artemis spricht offen ihre Absicht aus, sich an Aphrodite zu rächen;[37] usw. Aphrodite[38] sagt: „denn auch die Götter sind nicht unempfänglich für Ehren, die die Menschen ihnen weihen." Ihren Leidenschaften, ihrem Rachegefühl insbesondere opfern diese Götter leichthin alles Menschenglück. Daher ist ihre Herrschaft auch eine Willkürherrschaft allerschlimmster Art.

> „Zeus, wozu spricht man von Vernunft bei uns
> armseligen Menschen? Puppen sind wir nur
> in deiner Hand, und handeln so, wie dir
> es just beliebt."[39]

Aber dieser mächtige Wille der Götter ist nicht dem Sittengesetz unterworfen; die Götter tun nicht nur mit den Menschen, was ihnen beliebt, sondern sie verleiten sie, die Menschen, auch zum Bösen; Artemis selbst spricht es aus:

> „Der Mensch darf sünd'gen, wenn ein Gott es schickt."[40]

So wirft denn auch Jon den Göttern vor, daß sie durch ihr eignes schlechtes Beispiel die Menschen erst schlecht machen und verderben.[41]

Zweifelnd mag daher der Mensch in bangen Stunden fragen: „Glaubst du an Gerechtigkeit der Götter?"[42] Euripides selbst jedenfalls hat den Trost der Gläubigkeit verloren. Zwar bedient er sich durchaus noch überall der althergebrachten Formen der Religion und des Kultus in seinen Dramen, aber eben nur noch als eines Hilfsmittels der Poesie.[43] Manche Kreise des Athenervolkes mochten wohl von der vernichten-

den Kritik, welche Euripides an ihrer Religion übte, bitter berührt werden. Sie mochten klagen:

„Weh! Weh!
Du hast sie zerstört,
die schöne Welt,
mit mächtiger Faust;
Sie stürzt, sie zerfällt.
. . . .
Wir tragen
die Trümmer ins Nichts hinüber
und klagen
über die verlorene Schöne.“ (Faust I, V. 1607 ff.)

Was aber stellte Euripides an die Stelle der alten Welt? Wie sollte er sie „prächtiger in seinem Busen wiederaufbauen?“ — Die Frage ist nicht leicht zu beantworten. Es ist keine in sich abgeklärte und einheitliche Philosophie, auch keine irgendwie dogmatisch-theologische Weltanschauung, in der sein geistiges Verlangen zur Ruhe gekommen wäre. So wie seine Zeit eine suchende, ringende ist, so ist er selbst sein ganzes Leben ein Suchender, Ringender geblieben.[44] Er gehört zu jenen Geistern, denen wie LESSING das Streben nach Wahrheit höher stand als die Wahrheit selbst, die ja doch keinem Menschen zuteil wird. Euripides ist daher nicht müde geworden, Mittel und Wege zu ersinnen, den Problemen des Lebens und der Sittlichkeit näherzutreten. Er ist in die Schule der Dichter und Philosophen gegangen; er hat selbst unablässig über den Rätseln der Zeit und der Ewigkeit gegrübelt: Er ist der Sophist unter den großen Tragikern, Sophist aber doch vorwiegend nur in dem guten Sinne des Wortes.

Von Dichtern, die ihn beeinflußt haben, sei, außer seinen großen Vorgängern in der Tragödie, namentlich Epicharm, der Komödiendichter, der uns bald noch etwas beschäftigen soll, genannt.[45] In seiner Beurteilung der Göttermythen ist Euripides sehr wahrscheinlich durch Xenophanes angeregt.[46] Mit Anaxagoras und vielleicht auch dem Sophisten Protagoras stand er in persönlichem Verkehr. Außer von diesen hat er wahrscheinlich auch von Heraklit und von Diogenes von

Apollonia gelernt.[47] Wie der Geist der Sophistik ihn ergriffen hat, das zeigt sich schon in der dialektischen Behandlung auch der ernstesten Probleme. Fast nie spricht eine Figur allein die Meinung des Dichters aus; sie ist zumeist an verschiedene verteilt. Ganz sophistisch gesinnt ist z. B. die Kammerfrau der Phaidra, die übrigens, wie der Spötter Aristophanes wohl bemerkt hat, reichlich viel philosophiert. Man beachte nur, mit wie sophistischen Argumenten sie Phaidra zu ihrem Plane gewinnen will! Übrigens aber darf man, wie schon gesagt, die schlechten Seiten der Sophistik bei unserem Dichter kaum zu finden erwarten; er ist weit entfernt davon, mit ernsten Dingen ein frivoles Spiel zu treiben. Man kann vielmehr nicht leugnen, daß auch in Euripides die Idee des Guten lebendig ist, daß seine Seele nach Gerechtigkeit lechzt. Dies tief sittliche Streben, welches ihn vom Irrtum zur Wahrheit, von der Wahrheit dennoch so oft wieder zum Irrtum treibt, welches aber nie erlischt, sondern stets von neuem dem rastlosen Geiste Flügel verleiht, macht, daß wir Euripides lieben und bewundern. Aber nie und nirgends ist er befriedigt. Wenn der Chor im Hippolytos[48] sagt:

„Freilich, wenn ich den Glauben an göttliches Walten erfasse,
Schwindet Angst und Qual.
Aber der gläubige Wunsch, eine waltende Vorsicht zu finden,
Scheitert, sobald ich das Tun und das Leiden der Menschen betrachte.
Heute so, morgen so
Wechseln der Menschen Geschicke
Ohne Frieden, ohne Rast.“

So ist das recht aus der Seele des Dichters gesprochen. Im Herakles zeichnet er die Unzulänglichkeit und Begrenztheit des sich in sich selbst abschliessenden, selbstgenügsamen und auf die eigne Kraft trotzenden Individuums; er schildert im Hippolytos die Macht der Leidenschaft;[49] er preist andererseits wiederum die Vernunft als des Menschen bestes Teil; er findet endlich das Wort: Gott ist nichts anderes als der Geist eines jeden Menschen, die menschliche Vernunft.[50]

Dann wieder wird Zeus als der göttliche Äther, der das Weltall durchdringt, ganz in pantheistischem Sinne gedacht.[51] So sehen wir unseren Dichter von einer Ansicht zur anderen eilen, aber ohne je einen dauernden Halt zu gewinnen. Man muß aber eingestehen, daß er zu letzter Klarheit nicht gekommen ist. In seiner Unabgeschlossenheit und Unbefriedigtheit hat er aber doch wie wenig andere fördernd, befruchtend und anregend auf das Kulturbewußtsein seiner Zeit eingewirkt. Das wäre nicht möglich gewesen, wenn er nicht, sei es auch unbewußt und unklar, positive Tendenzen der Geistesentwicklung seiner Nation zum Ausdruck gebracht hätte; hat er sich doch durchaus als Lehrer seines Volkes gefühlt.[52] Wieviel wußte er an bestehenden Einrichtungen, staatlichen wie bürgerlichen, zu tadeln, wieviel Vorschläge zur Verbesserung bringt er! Und um beim Religiösen und Sittlichen zu verbleiben, wer hat so trefflich wie dieser Zweifler und Vernichter des Volksglaubens religiösen Stimmungen Ausdruck zu geben vermocht! Man denke an sein Sehnsuchtslied vom Garten der Götter![53] Vor allen Dingen aber ist in Euripides die Bewegung zur sittlichen Befreiung des Individuums, die wir der Tragödie zuschrieben, zu ihrem Ende gekommen, soweit sie hier zum Ende kommen konnte; denn das letzte Wort mußte hier, wie in allen solchen Fragen, die Philosophie sprechen. Wenn der alte Volksglauben, wie ihn Euripides selbst noch gleichsam als dichterisches Inventar benutzt, nur unfreie Individuen kennt, die teils wie Puppen in der Hand der Gottheit sind, teils in die Bande des Geschlechtes eingeengt: So gelten die Menschen dem Euripides als frei,[54] und der einzige wirkliche Feind, den sie zu bekämpfen haben, die einzige Fessel, die sie aber auch abzulegen vermögen, sind ihre eigenen Leidenschaften und Lüste.[55] Daß bei Euripides ererbte Blutschuld des Geschlechtes den Menschen nicht mehr der Sünde schuldig sprechen kann, ist selbstverständlich.[56] Wie nun so Schuld und Verdienst, so wohnen auch Lohn und Strafe in der Seele des Menschen selbst. Die Erynnien werden hier zu Ausgeburten des gequälten Gewissens, die keine andere

Existenz haben als in der Phantasie des sündigen Menschenkindes.[57] Auch bei Euripides ist der stärkste Beweis der Freiheit die Tapferkeit im Leiden:

„Bedenke du bist
Ein Mensch, zum Leiden geboren;“[58]

Aber trotz alles Wehes, aller Schmerzen und Sünden (— „denn kein einziger Mensch ist ohne Sünde“[59]) spricht der tapfere Mensch zu sich: Ich trag's zu leben.[60] Das Ungewisse, Nichtige und Schwankende des menschlichen Glückes hat Euripides wie seine Vorgänger zu schildern gewußt und wie sie gezeigt, daß die Erde kein Paradies ist.

Die rechte Befreiung des sittlichen Individuums bedeutet nicht seine Isolierung und Loslösung von der menschlichen Gemeinschaft, sondern nur seine Emanzipation von der Natur und allen heteronomen Mächten; dagegen je weiter die sittliche Freiheit fortschreitet, desto enger knüpfen sich die Bande der sittlichen Gemeinschaft. So finden wir auch, daß Euripides die Heiligkeit der Ehe, des Staates usw. predigt. Aber die Gefahr liegt nahe, daß die Befreiung des sittlichen Individuums verwechselt wird mit der Zügellosigkeit des empirischen Subjektes. Die Sophistik hat diese Verwechslung vollzogen. Wir haben die Stellung des Euripides zur Sophistik bereits erwogen; er ist ihr nicht erlegen, hat aber von ihr doch in Einzelheiten Einfluß erfahren. So erscheint denn auch manchmal bei ihm das Sittengesetz nicht als etwas in der Vernunft objektiv Begründetes, sondern als Satzung (ξυνθήκη).[61] Aber das ist nicht seine letzte Meinung, wie schon oben ausgeführt.[62] Es ist nur die Unzufriedenheit mit der bestehenden Wirklichkeit, die ihn zuweilen wie einen Gegner der Sittlichkeit erscheinen läßt, während er doch nur die Mängel der bestehenden Welt tadelt.

So sehen wir die drei großen Tragiker in sehr verschiedener Weise durch ihre Kunst eingreifen in die Entwicklung des sittlichen Lebens und des religiösen Denkens ihres Volkes: Aischylos und Euripides, indem sie das Alte teils zu verbessern, teils zu ersetzen suchen, Sophokles, indem er es zu

retten sich bemüht. Aber Sophokles steht auf einem verlorenen Posten. Die nächste Zukunft, nicht so sehr bereits die Gegenwart, gehörte dem Euripides, dem Radikalsten unter den dreien.

Auch die Komödie hat übrigens an ihrem Teil an jener Entwicklung mitgearbeitet; ein Epicharm ihr vorgearbeitet, während Aristophanes das Erbe der Tragödien antrat und ihre Kritik fortführte. Wir wollen nur im Vorbeigehen einen flüchtigen Blick auf diese Stellung der Komödie zur Philosophie und Religion werfen. Die unter dem Namen des Coers Epicharm (ca. 550—460 v. Chr.) auf uns gekommenen Fragmente zeigen kein einheitliches Gepräge, verraten aber, in wie enger Beziehung zur gleichzeitigen Philosophie der Dichter gestanden haben muß. Der Einfluß Heraklits, der Eleaten, namentlich des Xenophanes, dann aber auch des Anaximenes und seines Schülers Diogenes von Apollonia usw. ist nachweisbar. In einem der Bruchstücke z. B. sucht er nach Art des Heraklit zu beweisen, daß jeder Mensch mit jedem Tage sein Wesen ändere.[63] Wie eine Verspottung Heraklits sieht es aus, wenn er dessen Ausspruch: „Des Menschen Gemüt ist sein Dämon“[64] kommentiert: „der Charakter ist der Menschen guter Dämon, manchmal auch ihr schlechter.“[65] Durch den Ausspruch: „Der Körper ist Erde, der Geist aber Feuer“[66] hat er vielleicht auf Euripides gewirkt, der den Dualismus: Körper = Erde, Geist = Äther kennt. Einen deutlichen Anklang an Xenophanes hören wir in einem Fragment, welches aussagt, den Hunden scheine der Hund, den Ochsen der Ochse, dem Esel der Esel usw. gerade das schönste Geschöpf, wie wir Menschen uns selbst vor allen Wesen gefallen.[67] Von Anaximenes[68] oder Diogenes ist ein Ausspruch angeregt, der die Luft als Jupiter bezeichnet. Genug, man sieht leicht: Epicharm hat das Gute genommen, wo er es fand, und in fröhlicher und spöttischer Weise seinen Zwecken dienstbar gemacht.

Aristophanes steht in der lebendigsten Beziehung zur Philosophie und Religion, wie zur gesamten Kultur seiner Zeit.

Wir sagten, er habe gleichsam das Erbe der großen Tragödiendichter angetreten; ja, er hat sogar über diese selbst, namentlich über Euripides,[69] manchmal mit herbem Spott zu Gericht gesessen. Am besten kommt bei ihm immer Sophokles fort, danach auch Aischylos, wie er sich denn gerne für einen Vertreter der alten Kunst, Sitte und Religion und als laudator temporis acti gibt. Wir dürfen hier nicht auf seine politischen Tendenzen eingehen.[70] In den „Wolken" stellt er geradezu die „alte" und „neue" Zeit, durch zwei λόγοι vertreten, im Redekampf vor und ergreift ganz die Partei der alten Zeit. In Euripides verfolgt er aber besonders den Vertreter der Sophistik, einer redseligen, alles verneinenden und zerstörenden Kunst. Auch sonst geht Aristophanes der Sophistik scheinbar scharf zu Leibe, während er doch in Wahrheit selbst ein halber Sophist ist, der die Laster und Schwächen seiner Zeit ebenso zu tadeln, wie zu beschönigen weiß. In den „Wolken" scheint er den Sokrates gar als Vertreter der Sophistik verspotten zu wollen; allein dies ist wirklich nur Schein, denn hinter der Maske des Sokrates steckt in Wahrheit Diogenes von Apollonia, der allerdings auch mit der Sophistik nicht viel zu tun hat. Was Sokrates hier vorträgt, ist ganz offenkundig die Lehre des Diogenes: Er preist die „allwaltende Luft, die unermeßliche, welche die Erde trägt,"[71] die „Wolken", also die Gebilde der Luft, werden ihm zu Göttern,[72] wie dem Diogenes die Luft selbst; von ihnen kommt uns das Vermögen zu denken, wie auch dem Diogenes die Seele ein Lufthauch ist. Auch naturphilosophische Spekulationen ganz im Sinne des Diogenes trägt Sokrates vor,[73] dagegen verwarf der echte Sokrates für sich persönlich alle Naturspekulation.[74] Gewiß wollte aber, wie gesagt, Aristophanes auch das Unwesen der Sophistik lächerlich machen; wird doch auch Prodikus, ein Sophist, geradezu genannt als einer derjenigen, dem die Wolken besonders gewogen sind.[75] So scheint auch Aristophanes vielerorts (z. B. eben in den „Wolken") die alten Götter indirekt in Schutz zu nehmen, indem er die Leugner derselben lächerlich macht; aber man

vergleiche damit, wie er selbst ungeniert die Götter dem Gelächter preisgibt! z. B. die Figur des Hermes im „Frieden“ oder des Poseidon und Herakles in den „Vögeln“, oder gar erst des Dionysos in den „Fröschen“. Man erkennt dann leicht, wie es mit der Altgläubigkeit unseres Dichters bestellt ist. Wenn irgend einer, so hat Aristophanes es bewiesen, daß die Zeit ungläubig geworden ist. Auch darf man — von seinem politischen Standpunkt immer hier abgesehen — bei Aristophanes überhaupt keine allzufest ausgeprägten Ideale suchen: Er ist, wie Euripides, ein unsicherer, noch nicht zum Ziel Gekommener. Das Ideal der alten Zeit ist ihm auch nicht so heilig, wie er gerne glauben machen möchte. Die Kritik der Götter allein beweist es. Nein, er gehört seinem innersten Wesen nach selbst in diese neue, unfertige, werdende und verzehrende Zeit; und hat auch an seinem Teil an der Auflösung des Alten mitgearbeitet.

Das Aufblühen, die Entwicklung und der Verfall der Volksreligion und der Vorstellungen von den Göttern hat nicht nur die Poesie, sondern auch die bildende Kunst, in Malerei und Plastik, begleitet und gefördert. Wir haben die Anfänge derselben in ihrem Zusammenhang mit der Religion erwähnt, wir müssen auch einen Augenblick bei ihr verweilen, in der Zeit, wo die Fortbildung der Religion zur Blüte und dann zum Verfall führt. Hier gerade wird der große Einfluß, besonders der Plastik, staunenswert deutlich. Schon durch Homer und Hesiod war die Phantasie der Griechen gewöhnt, sich die Götter in menschlicher Gestalt vorzustellen. Das konkretere Bild aber jeder einzelnen Göttererscheinung ward der bildenden Kunst verdankt. Von jenen Anfängen, die vom Xoanon durch die ersten noch kindlichen Versuche zu typischeren Formen durchdrangen, führt eine ziemlich stetige Reihe zu den großen Meistern, welche den höchsten Ausdruck für die Idee jedes einzelnen Gottes zu finden wissen. Wir haben hier nicht Kunstgeschichte zu schreiben und können daher jene Entwicklung nicht verfolgen. Wir dürfen daher nur erwähnen, wie die Bildhauer des sogenannten Übergangsstiles,

ein Kalamis, Pythagoras und Myron und viele andere, es durch ihre Versuche den größten Meistern, die nach ihnen kommen, erst ermöglicht haben, zu solchem Gipfel der Vollendung emporzusteigen. Myron z. B. brachte ganz neue Momente herbei, indem er zuerst mit Erfolg versuchte, das bewegte Leben festzuhalten und so die Kunst um ein gewaltiges Ausdrucksmittel bereicherte. Eine Nachbildung des Satyrs aus seiner Gruppe der Athene und des Marsyas zeigt dies sehr deutlich, ebenso sein Diskobol. Jedoch tritt das seelische Leben hier noch ganz hinter das rein physische zurück.[76] Man kann sagen, daß auch in den Göttergestalten, welche diese Meister der Übergangszeit schufen, das rein Göttliche noch nicht genügend hervorgehoben war. Der eigentliche Götterbildner ward erst Phidias, und mit und nach ihm Polyklet, Skopas, Praxiteles und andere. Phidias ist es, welcher, nach dem einstimmigen Zeugnis der Alten, den Griechen in endgültiger Weise sowohl die Gestalt des Zeus, als auch diejenige der Athene festgelegt hat. Nicht als ob nicht nach ihm noch viele und bedeutende Meister sich an diesen Problemen versucht hätten; sie haben auch mancherlei Neues zu bringen gewußt: dennoch standen sie in all dem Wesentlichen unter seinem Einfluß. Das Werk, wodurch Phidias seinem Volke den Gott der Götter, Allvater Zeus, sinnlich vor Augen zauberte, war der Zeus von Olympia (aus Gold und Elfenbein).[77] Man erzählte, der Meister sei durch die Worte Homers angeregt:

„Sprach's der Kronide und winkte Gewähr mit den dunkeln Brauen.
Und die ambrosischen Locken des Königs walleten vorwärts
Von dem unsterblichen Haupt. Es erbebt der gewalt'ge Olympos."

Jedenfalls muß Phidias in großartiger Weise allen religiös-sittlichen Gefühlen und Gedanken, welche sich für den Griechen mit dem Begriffe des Zeus verbanden, Ausdruck verliehen haben. Er hatte sowohl den Herrscher und König, also die Idee der obersten Macht und Gerechtigkeit, als auch den allgütigen Vater, den Inbegriff begreifender und mitfühlender Liebe, dargestellt. Der helle Glanz des Himmelsäthers, ein

Strahl der absoluten Reinheit und Hoheit ging von diesem Bildwerk aus, welches jeden Beschauer zu ewigen Gefühlen stimmte. Der Gott war sitzend dargestellt, und zwar in solcher Größe, daß er, wie Strabon bemerkte, wenn er sich von seinem Sitze erhoben hätte, mit dem Haupte das Dach des Tempels gesprengt hätte.[78] Das Haupt war von einem Olivenkranz umschlossen. Das Antlitz zeigte eine heitere Stirne, mildblickende Augen und ward von lang herabflutenden Locken umrahmt. In der Linken hielt er das Zepter, in der Rechten eine Figur der Nike, gleichfalls aus Gold und Elfenbein gebildet. Der Thron war aus Elfenbein, Ebenholz und mit edlen Metallen und Steinen verziert, die Schuhe und der Mantel aus Gold. Die Alten können sich nicht genugtun in der bewundernden Schilderung des Gesamteindruckes des Bildes. Epiktet hielt jeden für unglücklich, der sterben müsse, ohne dies Werk gesehen zu haben. Chrysostomos sagte, der unglücklichste Mensch vergesse bei diesem Anblick sein Leid. Aemilius Paulus, als er den Tempel betrat, soll geglaubt haben, den Gott leibhaftig vor sich zu sehen.[79] — In ähnlicher Weise war Phidias, wie gesagt, auch für den Typus der Athene ausschlaggebend. Er hat die Göttin öfter dargestellt. Am berühmtesten waren wohl von seiner Hand die Athena Parthenos und Athena Promachos. Daneben sei z. B. die Athena Areia zu Platää erwähnt. Die Athena Promachos, ein Erzbild von kolossaler Größe, stand auf der Burg zu Athen zwischen dem Parthenon und Erechtheion. Bedeutender scheint die Statue der Athena Parthenos gewesen zu sein, ein Schnitzbild aus Elfenbein und Gold, im Parthenon stehend. Sie blickte den Beschauer gerade an in ruhiger, selbstsicherer Haltung. Auf dem Haupte trug sie einen gewaltigen Helm, unter welchem das lockige Haar hervorquoll. Die linke Hand stützte sich auf den Schild, die rechte trug ein Bild der Nike. Das Fußgestell und der Schild waren mit mancherlei Figuren geschmückt. Das Ganze verriet feierliche Ruhe, Hoheit, ja Herbheit; was den Phidias vor allen Vorgängern auszeichnete, war seine Fähigkeit, dem Gedanken, der Idee zur Er-

scheinung zu verhelfen;[80] das ist ja nun freilich die Aufgabe jeder Kunst: die Darstellung ästhetischer Ideen. Der Künstler muß die sittlichen Ideen in seinem Geiste mit der Natur gleichsam verschmelzen, um jenes neue und eigenartige Gebilde des schaffenden Genius, um die ästhetische Idee, welche nicht durch Begriffe, sondern die auf das Gefühl wirkt, aus sich herstellen zu können. Aber die Verschmelzung der beiden Gebiete, Sittlichkeit und Natur, — so kann man vielleicht sagen, durch welche das Höchste erreicht wird, gelingt nicht allen gleich gut, viele bleiben gleichsam am Naturhaften kleben, sie vermögen den Stoff nicht, um mit Schiller zu reden, in reine Form aufzuheben. Gerade darin aber besteht Phidias' Größe: er hat die höchsten Ideen in schönstem Gewande verkörpert. — Wie Phidias den Zeus und die Athena, so hat Polyklet die Göttermutter Hera erschaffen, insbesondere durch die Herastatue zu Argos. Von diesem Ideale sind wohl die von uns erhaltenen Hera Farnese und Hera Ludovisi abgeleitet. Vermutlich ist auch Polyklets Idee, welche er sich von der Erscheinung dieser Götter machte, unmittelbar durch Homer bestimmt worden, der ihr das Beiwort: βοῶπις, die Kuhäugige, gab. Damit soll nicht nur ein großes, weitgeöffnetes Auge bezeichnet werden, sondern Homer dachte wohl vornehmlich „an den Ausdruck gewaltiger Kraft, der hinter dem Blicke des Rindes verborgen liegt und noch mehr durch die Form als durch die Stellung der Augen bedingt ist".[81] Sie stehen weit auseinander und scheinen „alles mit ihrem Blicke zu erfassen, was ihnen gegenübertritt. Dadurch aber erwecken sie in unserem Geiste das Gefühl der Furcht, welches man nur empfindet, wenn man sich auf allen Seiten von einer Gefahr umgeben sieht, aus der es kein Entrinnen gibt. Das muß der Eindruck gewesen sein, von dem der Künstler bei der Erschaffung des Ideals der gewaltigen Herrscherin und Königin des Himmels ausging". In der Tat blicken uns die Augen, z. B. der farnesischen Hera, mit einer schier überwältigenden Kraft an. Das ganze Gesicht ist von einem Ausdruck königlichen Selbstbewußtseins beseelt, einer stillen Energie,

vor der es keinen Widerstand geben zu können scheint. Dabei fehlt es aber doch nicht an einem Zuge der weiblichen Güte; — aber jeder sinnliche Reiz ist wie mit Absicht ferngehalten. So entsprach das Bild den Vorstellungen, welches die Dichter von der Gemahlin des Zeus erweckt hatten. — Polyklet hat natürlich auch andere Göttergestalten geschaffen; mit keinem seiner Werke scheint er aber, was uns doch vornehmlich interessiert, so bestimmend in das religiöse Denken eingegriffen zu haben, als mit der Hera. Er ist übrigens auch dadurch für uns interessant, was nur nebenbei erwähnt sei, daß er einer der ersten griechischen Künstler ist, von denen wir mit Sicherheit wissen, daß er über die theoretischen Grundlagen seiner Kunst geschrieben hat: sein Schriftchen führte den Titel „Kanon“.[83]

Phidias und Polyklet gehören beide der Zeit an, in welcher die Gläubigkeit des Volkes noch kaum erschüttert wurde. Phidias, mit Perikles befreundet, sah Athen in der Blüte seines Glanzes. In den Werken dieser Künstler ist daher auch noch nichts von der umsichgreifenden Skepsis zu spüren, wie z. B. in der Poesie eines Euripides. Sie schufen vielmehr ihre Werke im Dienste und zur Verherrlichung der Götter. Die Gestalten, wie sie aus ihrer Hand hervorgingen, wurden dem Volke vertraut. Was der philosophischen Entwicklung hindernd im Wege stand, die Verendlichung des Ideals, war hier vornehmlich der Kunst zugute gekommen. Sie bewies sich aber der Religion dankbar. Je größer die Künstler waren, desto mehr gingen sie darauf aus, das Erhabene, Reine, Ewige des Gottesbegriffes zur Darstellung zu bringen; in dem Anblick also ihrer Werke mußte den Beschauer die Ahnung des Unendlichen, trotz der endlichen Form ergreifen.

Dem Zeus des Phidias standen alle Schmutzgeschichten und Anekdoten niederer Gattung nicht an; die Hera des Polyklet hat kaum je die Geißel ihres Gatten gefühlt. So wurden die Künstler zu sittlichen Erziehern; sie zwangen, nur Edles und Gutes von der Gottheit zu denken.

Was wir aber in der Poesie sich vollziehen sahen, das ge-

schah später auch in der bildenden Kunst. Mit dem Aufkommen der sophistischen Aufklärung büßte sie ihren religiösen Gehalt mehr und mehr ein. Die Kunst brauchte dabei zunächst nicht notwendig zu verlieren: denn was ihr auf der einen Seite abging, gewann sie auf der anderen wieder. Die Götter wurden zu Menschen: so öffnete sich der Kunst das weite Feld des irdischen Lebens. Die Leidenschaften, Hoffnungen und Enttäuschungen, das Glück und die Trauer, die Lust und die Leiden der menschlichen Seele gaben eine Fülle neuen Stoffes her. Aber damit brachte doch auch die bildende Kunst dem Kulturbewußtsein die Einsicht nahe, daß der Glaube an die alten Götter erstorben sei. Doch tritt diese Erscheinung verhältnismäßig viel später zutage als z. B. bei der Poesie. Skopas, Praxiteles sind Menschen des vierten Jahrhunderts. Wir würden daher unserer Darstellung zu sehr vorgreifen, wenn wir schon hier bei ihren Werken verweilen wollten.

Die Sophistik.[1]

Wir haben verfolgt, wie das Griechenvolk sich in langer Kulturentwicklung aus ursprünglich religiös-mythischer Gebundenheit, aus naivem Fühlen und Denken mehr und mehr zur Freiheit selbstbewußten Tuns und Forschens emporgearbeitet hat; wir sahen, wie die im Zwange der Not gebildeten Begriffe des naiven Bewußtseins sich entfalteten und vertieften. In Philosophie und Kunst, in Religion und Sitte ward der Mensch mehr und mehr auf sich zurückgeworfen, er lernte erkennen, daß das, was er zuerst als ein Geschenk einer teils gütigen, teils auch heimtückischen, äußeren Natur duldend hinzunehmen gewohnt war, in vielfältiger Abhängigkeit von seinem Geiste und Willen steht. Wir nähern uns der Zeit, wo die Welt nicht mehr von der Natur, sondern vom Subjekt aus begriffen wird, wo der Mensch in den Mittelpunkt des philosophischen Interesses tritt. Die Kunst hat dem Menschen seine Freiheit vor Augen geführt. Die Bande

der Blutsverwandtschaft wurden nicht mehr als moralische Fesseln, sondern nur noch als Aufgaben und Verpflichtungen empfunden. Die Loslösung des Individuums vom fatalistischen Hintergrunde der Natur und des Schicksals (Moira) gab dem einzelnen das Gefühl seines Wertes und seiner Bedeutung. Das Subjekt, der besondere Mensch im Gegensatz zur Gattung, stellte sich der Welt in seiner Eigenbedeutung gegenüber mit seinen Ansprüchen, Hoffnungen und Wünschen. Es ist natürlich, daß der Boden zu einer stärkeren Sittlichkeit geebnet wurde, indem sich die Einsicht vorbereitete, daß der Mensch Selbstzweck ist im Reich der Sitten; aber zunächst war die Wirkung eher eine der Sittlichkeit schädliche. Denn jene Befreiung des Individuums führte zunächst, wie gesagt, eine Beziehung auf das empirische Subjekt mit sich, dessen egoistische Triebe entfacht und gestärkt wurden. Früher verschwand, selbst in den bevorzugten Ständen der Aristokraten, der einzelne gegen den Stand und das Geschlecht; jetzt, bei fortschreitender Demokratisierung der Staaten, trat nicht nur der Stand, der Stamm und das Geschlecht zurück, sondern auch jedes einzelne Individuum gewann an Wichtigkeit. Meine Leiden, meine Freuden sind es, die meine Welt bestimmen. Das ist nunmehr der Grundton. Alles hatte dem entgegengeführt. Philosophie und Poesie hatten die Göttergestalt dem Volke entfremdet, Orakel, heilige Fragen fanden nicht mehr den alten Glauben. Was die Philosophie an dessen Stelle, Positives, Neues gegeben hatte, war teils noch nicht, teils nur in entstellter Form unter die Massen gedrungen. Die Perserkriege hatten die Griechen fremde Völker kennen gelehrt. Fremde Religionen treten in den geistigen Gesichtskreis (Herodot). Dazu kamen nun die innergriechischen Kämpfe um die Vorherrschaft in Griechenland. Der Krieg an sich führt zu Gewalttätigkeiten und lockert die Sitten; bei einem Krieg von Griechen gegen Griechen mußten die schlimmen Seiten desselben nur um so gefährlicher hervortreten. Krankheiten (Pest), Hungersnöte usw. erschütterten, wie Thukydides meisterhaft gezeigt hat, vollends die bestehende Ordnung. Der Egois-

mus zeigte sich auch in der Politik der Staaten, am meisten gerade bei den Athenern. Kurz, es war eine Zeit der Gärung und des Werdens, der Unruhe und der Unsicherheit.

In dem Maße, wie der einzelne an Wert wuchs, ward aber auch seine Lebensaufgabe erschwert. Das Leben stellte höhere Anforderungen; dazu kam ein eben durch die Philosophie und Kunst, durch Politik und das öffentliche Treiben gesteigertes Bildungsbedürfnis: je mehr die Tüchtigkeit des Individuums (nicht mehr wie früher, des Stammes) für sein persönliches ebenso wie das Staatsleben von Bedeutung wurde, um so wichtiger war es auch für jeden, sich der geistigen Mächte zu versichern, die die Bildung der Zeit darbot. In einer solchen Zeit musste gleichsam mit Naturnotwendigkeit ein Stand von Volksbildnern und Volkslehrern entstehen, dessen Mitglieder den mannigfachen Tendenzen und Bedürfnissen der Zeit entgegenkamen und gerecht zu werden versuchten. Es sind die Sophisten.

Sophist (σοφιστής) bedeutet ursprünglich schlechtweg den Gelehrten und Weisen. In diesem Sinne nennt z. B. Herodot den Solon[2] und Pythagoras,[3] nennt auch noch Aristoteles[4] den Aristippos einen Sophisten. Sehr bald aber bekam das Wort eine engere Bedeutung, in dem man darunter nunmehr nur noch solche Gelehrte verstand, welche ihr Wissen für Geld jedermann, dem darum zu tun war, feilboten. Dies war im Altertum eine neue Erscheinung; sie rief schon an sich gewissermaßen Aufsehen hervor, weil man die Wissenschaft bisher als etwas, das sich weder bezahlen läßt, noch überhaupt unter rein praktischen Gesichtspunkten betrieben werden darf, anzusehen gewohnt war. Man hatte bisher die Wissenschaft rein um ihrer selbst willen gepflegt: das Neue, daß sie sich hier von vorneherein und ausgesprochenermaßen in den Dienst des praktischen Lebens stellte, mußte Befremden erregen. Selbst Plato,[5] Sokrates[6] und andere haben ihr Mißfallen an dieser Neuerung deutlich genug ausgesprochen. Natürlich sind wir heute darum nicht berechtigt, die Sophisten darüber zu tadeln; nimmt doch heute jeder besoldete Professor für

seine Weisheit Geld. Es ist auch gar kein Grund einzusehen, warum die Wissenschaft darunter leiden sollte. Schließlich hatten ja die Dichter und Künstler im Altertume sich ihre Werke auch bezahlen lassen.[7] Zudem kamen die Sophisten, wie wir schon sagten, einem Zeitbedürfnis entgegen; und die ältere Generation, wie Protagoras, Gorgias usw., führte ein durchaus achtbares Leben und erfreute sich demgemäß auch allgemeinster Anerkennung. Sicher ist aber, daß der tadelnde Beigeschmack, welchen das Wort „Sophist" und „Sophistik" im Laufe der Zeit annahmen, in erster Linie auch gar nicht auf den Umstand zurückgeht, daß jene Gelehrten für ihre Mühe sich bezahlen ließen; wenn Plato[8] und Aristoteles[9] in so wegwerfenden Ausdrücken von der Sophistik und ihren Vertretern sprechen, so hat das seinen Grund in der Lehre der Sophisten. Dabei wollen wir die großen Verdienste, welche sie sich namentlich auf dem Gebiete der Rhetorik, Grammatik und Sprachforschung unzweifelhaft erworben haben, gar nicht in Abrede stellen.

„Es ist darüber gestritten worden, ob die (zweite oder) eigentliche Glanzperiode der griechischen Philosophie mit der Sophistik eröffnet, oder die vorhergehende mit ihr abgeschlossen werden müsse. Nach unserer Auffassung", sagt SIEBECK[10] mit Recht, „kann trotz der Tatsache, daß das Prinzip der Subjektivität bei den Sophisten zuerst durchgreifende Geltung bekam, die neue Epoche der Spekulation, welche mit dem Abschlusse der älteren Naturphilosophie allmählich eintrat, nicht mit der Sophistik begonnen werden. Letztere bezeichnet uns vielmehr die Auflösung und das Ende des althergebrachten Philosophierens und würde, wenn sie nicht einen Sokrates sich gegenüber gehabt hätte, das Ende des Philosophierens überhaupt bezeichnen." Die destruktiven Tendenzen der sophistischen Philosophie, die schließlich zu einer Negation aller Moral und Wissenschaft führen mußten, sind es, welche das harte Urteil eines Plato und Artistoteles rechtfertigen.

Die Sophisten traten entweder als Lehrer der Weisheit und Tugend auf, wie z. B. Protagoras,[11] oder als Lehrer der

Redekunst, wie Gorgias,[12] der ausdrücklich ablehnte, ein Tugendlehrer zu sein;[13] in der Sache selbst ist indes kaum ein Unterschied. Sie sind keine selbständigen Forscher, treiben die Wissenschaft nicht um ihrer selbst willen, sondern bringen einerseits, namentlich in betreff ihrer Ethik, nur zum Bewußtsein, was in weiten Kreisen des Volkes unbestimmt und unklar gedacht und gefühlt wird, und bemühen sich andererseits, durch Unterweisung für das praktische Leben tüchtige, d. h. erfolgreiche Staatsbürger zu erziehen. Ihre philosophischen Theorien sind durchweg jämmerlich, ja, bei allem guten Willen und aller guten Absicht schädlich und verderblich. Sie passen sich dem Zeitgeist an, statt ihn zu lenken. Sie huldigten in theoretischer Hinsicht dem sensualistischen Subjektivismus, der notwendig entweder mit dem Skeptizismus verbunden ist oder zu ihm hinführt, in praktischer Hinsicht einem subjektivistischen Eudämonismus. Werfen wir kurz einen Blick auf ihre Lehren.

Von Protagoras[14] ist uns das Wort überliefert: „Das Maß aller Dinge ist der Mensch, der seienden, wie sie sind, der nicht seienden, wie sie nicht sind.“[15] Plato, Aristoteles und Sextus erläutern ihn einstimmig im sensualistischen und subjektivistischen Sinne. Plato gibt den Sinn kurz so wieder: „So wie jedes mir erscheint, so ist es auch für mich; so wie es aber dir erscheint, so ist es auch für dich.“[16] Das unmittelbare, subjektive Erlebnis, die Empfindung und das Gefühl wird also zum Kriterium des Wirklichen gemacht, ja, eigentlich mit dem Wirklichen identifiziert: der Wind, der mir kalt erscheint, ist es auch für mich; derselbe Wind, wenn er einem andern warm erscheint, ist es auch, nämlich für den andern. Irgend ein Urteil darüber, ob der Wind an sich warm oder kalt zu heißen verdient, ist nicht möglich; es gibt in diesem Sinne keine objektive Wahrheit. Man sieht, wenn Protagoras sagt: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“, so meint er das einzelne Individuum. Die Verschiedenheit der individuellen Organisation, die jeweiligen äußeren Umstände und subjektiven Stimmungen und Bedingungen hat zur Folge,

daß jeder seine eigene Welt hat; jedes einzelne Subjekt ist der Maßstab dafür, was in seiner Welt wirklich, was seiend ist. Gewiß hatte Protagoras in seiner Schrift die Wandelbarkeit und Verschiedenheit der sinnlichen Wahrnehmung zum Beweise seiner These benutzt; ob er aber schon in der Weise, wie Plato es im Theaetet tut, die Lehre Heraklits zur Unterstützung seiner Ansicht herbeigezogen hat, ist ungewiß. Die innere Verwandtschaft beider Doktrinen, der Meinung des Heraklit und des Protagoras, liegt auf der Hand. Heraklit selbst hatte ja auf den ewigen Wandel alles sinnlich Wahrnehmbaren schon genügend hingewiesen. Wenn nun Plato von dem Standpunkte des Protagoras aus, nach welchem alles Wahrgenommene, so wie es in der unmittelbaren Wahrnehmung erscheint, seiend gesetzt wird, weiter folgert: Wahrnehmung ist Erkenntnis oder Wissenschaft (αἴσθησις = ἐπιστήμη), so ist das freilich eine innere, notwendige Konsequenz aus den Voraussetzungen des Protagoras, die dennoch wohl kaum schon von diesem gezogen worden ist;[17] denn eine derartige scharfe Fixierung der Lehre ist schon ihre halbe Widerlegung. Es ist unmittelbar einleuchtend, daß der Satz des Protagoras jede Wissenschaft unmöglich macht, weil er der Willkür Tür und Tor öffnet; aber er ist auch offenbar absichtlich im skeptischen Sinne gegen die objektive Wahrheit gerichtet. Um so notwendiger ist es, kurz bei ihm prüfend zu verweilen, obgleich in dieser Hinsicht eigentlich Plato schon alles gesagt hat (im Theaetet), was man sagen kann.

Die erste Voraussetzung des Protagoras ist falsch; die Empfindung ist gar nicht in dem Sinne etwas unmittelbar Gegebenes und an sich Sicheres, wie er es annimmt. Alle Sicherheit, alle Gewißheit und Bestimmtheit kommt ihr erst vom Denken zu; die einfache Konstatierung: dies ist rot, ist süß usw. oder: ich empfinde jetzt rot, süß usw. ist gar nicht ohne denkende Besinnung, ohne einen Urteilsakt möglich. Ein zweiter noch viel entscheidenderer Fehler steckt in des Protagoras' Meinung: niemals bezieht sich mein Urteil in dem Sinne auf die Empfindung, daß ich sie selbst in ihrer Unwandelbarkeit als

das Seiende setzen wollte. Wenn ich sage: „dies ist rot“, so will ich nicht sagen, daß die rote Empfindung vorhanden ist, sondern auf Grund der Empfindung setze ich einen Gegenstand (durch das Urteil), und von diesem sage ich aus: er ist rot. Und wenn ich auch sage: ich empfinde jetzt „rot“, so habe ich nur ein Problem bezeichnet, und die Frage ist jetzt erst: ist etwas „Rotes“ vorhanden? Was ist rot? So ist die Empfindung immer nur der Ausgangspunkt für das Denken, und das Denken allein geht auf das Seiende.[18] Die erste Denksetzung aber, die auf Grund einer Empfindung und bei Gelegenheit derselben (— nicht aber etwa von ihr „abgelesen“ —) gemacht wird, überwindet bereits den Subjektivismus des Protagoras, denn sie ist ein Begriff. Übrigens hat bereits Plato vortrefflich gezeigt, daß die Theorie des Protagoras sich selbst aufhebt, selbst wenn man ihre fehlerhaften Voraussetzungen zugibt. Dies in doppelter Weise: einmal, indem jeder einzelne seine Behauptungen, selbst wenn er sie in ihrer Gültigkeit auf sein eigenes Subjekt einschränkt, nur für einen Moment, ja, streng genommen, für gar keinen Moment (also überhaupt nicht) machen darf; zweitens, indem sich die absurde Folgerung ergibt, daß widersprechende Behauptungen gleich wahr sind, also auch die Behauptung, welche die Lehre des Protagoras selbst verneint. Was den ersten Punkt angeht, so folgt er aus dem Umstand, daß Heraklit in gewissem Sinne recht hat: alles fließt, so auch das erkennende Subjekt, dessen Zustand in fortwährendem Flusse ist oder doch, das genügt zur Widerlegung vollständig, in jedem Augenblick sich ändern kann. Wenn z. B. ein Mensch sagt: ich sehe jetzt „rot“, so muß er dies jetzt (übrigens auch das „hier“ oder „dort“, kurz die räumliche Bestimmtheit) auf den unmittelbaren Moment der Wahrnehmung beschränken; denn irgend eine Gewißheit, daß die Wahrnehmung auch im nächsten noch gültig ist, gibt es auf diesem Standpunkte nicht; ja, in vielen Fällen ändert sie sich wirklich. Wie eng soll man aber diesen Moment bemessen? Man sieht, auch der kleinste Zeitabschnitt birgt in dieser Hinsicht keine Gewißheit

in sich. Spätere Sensualisten sind hier mit dem Zauberwort „Gewohnheit“ eingesprungen; wir sind durch Gewohnheit gewiß, daß gewisse Zustände beharren, wiederkehren usw. Dies ist aber dem Protagoras sicher noch fremd; es wird sich daher auch besser später ein Ort finden lassen, da sich dann das völlig Ungenügende dieser Ausflucht leicht zeigen läßt. Was den zweiten Einwand angeht, so sind wirklich einige Sophisten so weit gegangen, daß sie zugeben, widersprechende Behauptungen seien gleich wahr oder überhaupt, man könne nichts Unwahres aussagen. Dies ist z. B. von Euthydem überliefert.[19] Vom Standpunkte des Protagoras, wenn man nur konsequent weiter denkt, kann man dahin gelangen. Aber die Folgerung würde also den Sophisten nicht einmal sehr erschrecken, denn sie ist im Grunde ja sein Ziel: die Leugnung der objektiven Wahrheit. Sextus berichtet sogar, daß Protagoras selbst schon gelehrt habe, alle Meinungen und Vorstellungen seien wahr.[20]

Gorgias, aus dessen Schrift „über das Nichtseiende oder über die Natur“ (περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως) uns Sextus einen Auszug erhalten hat,[21] wollte folgende Sätze beweisen: 1. es existiert gar nichts; 2. wenn etwas existiert, so können wir es nicht erkennen; und 3. selbst wenn wir es erkennen könnten, könnten wir es nicht andern mitteilen. Wir wollen seinen Erörterungen nur eine kurze Strecke folgen, um eine Probe sophistischer Dialektik zu geben; sie enthalten keine tiefe Weisheit, und es ist daher nicht nötig, lange bei ihnen zu verweilen. Die erste These also wird so bewiesen. Wenn etwas existiert, so ist es entweder das Seiende oder das Nichtseiende, oder es existiert das Seiende und das Nichtseiende zugleich. Alle drei Annahmen erweisen sich bei näherem Zusehen als unmöglich. Denn: 1. das Nichtseiende kann nicht sein; denn sonst müßte man zugeben, daß es zugleich ist und nicht ist — ein Widerspruch. Nämlich, sofern man es als ein Nichtseiendes wirklich denkt, so sagt man ja eben aus: es ist nicht; andererseits bedeutet ja aber die Behauptung: „das Nichtseiende ist“ doch den Versuch, es als existierend zu setzen. Daher ist es unmöglich, daß das Nichtseiende ist. 2. auch das

Seiende aber existiert nicht, denn es müßte entweder immer gewesen oder einmal entstanden sein. Es kann aber nicht ewig sein; denn dann müßte es anfangslos, also unendlich sein (der bekannte Fehlschluß des Melissus, von dem Gorgias überhaupt stark beeinflußt ist). Wenn es aber unendlich ist, kann es nicht existieren. Das Unendliche nämlich ist nirgends. Wo sollte es sein? In einem andern? Aber dann müßte das andere noch größer sein; das Seiende wäre also gar nicht unendlich. In sich selbst kann es aber auch nicht sein: denn der Ort, wo etwas ist, und der Körper, der an diesem Ort ist, sind zweierlei. Nun wird in der bekannten Art gezeigt, daß es auch nicht entstanden sein kann, weder aus dem Seienden, weil es ja dann schon war, noch aus dem Nichtseienden, weil dies nichts aus sich hervorgehen lassen kann. Darauf brauchen wir nicht näher einzugehen. Der Beweis wird dann noch gestützt dadurch, daß Gorgias zeigt: wenn das Seiende ist, so muß es doch entweder eines oder vieles sein; beides ist unmöglich, also kann es nicht sein. Auch das wollen wir übergehen; ebenso wie den sehr einfachen Beweis dafür, daß nicht das Seiende und Nichtseiende zugleich existieren können.

Wichtiger und interessanter ist der Versuch, die zweite These zu beweisen; hier ergibt sich Gelegenheit zu einer prinzipiellen Erörterung. Gorgias reflektiert so: der eleatische Satz von der Identität des Gedachten und Seienden kann unmöglich richtig sein. Denn, wenn alles Gedachte auch seiend wäre, so müßte ja auch, wenn ich ihn nur denke, z. B. ein fliegender Mensch oder ein Wagen, der auf dem Meere läuft, wirklich existieren; jeder weiß, daß dies nicht der Fall ist. Hier zeigt sich nur das völlige Mißverstehen des echten Idealismus. Die Gleichung Denken = Sein hat schon bei den Eleaten, wenn es auch nicht mit völliger Klarheit fixiert ist, den Sinn: Wahrheit = Sein, d. h. das, was durch wahres Denken erzeugt wird, darf als seiend gelten. Also sind die Kriterien des richtigen, des wahren Denkens auch zugleich die Kriterien des Seins. Hat jener Mann, der den fliegenden Menschen als seiend dachte, richtig gedacht? Die Wissen-

schaft und die Vernunft mit ihren Gesetzen mögen darüber entscheiden. Treffend dagegen ist das Argument des Gorgias gegen jeden subjektiven Idealisten, der das einzelne Subjekt und sein Denken (besser: Vorstellen) zum Träger der Welt macht; der echte Idealismus aber ist der Idealismus der Wissenschaft und Vernunft. Wir haben nun, nach dem Gesagten, nicht mehr nötig, auf den Fehlschluß hinzuweisen, den Gorgias macht, wenn er nun weiter sagt: wäre das Gedachte das Seiende, so könnte man nichts Nichtseiendes denken, jede Behauptung wäre also wahr. Nachdem er nun so den Gegenstand des Denkens, das Sein, vom Denken getrennt hat, so ist die Folgerung leicht: das Denken kann das Sein nicht erreichen, wir können das Sein nicht erkennen. Hier wollen wir denn die Untersuchung abbrechen, die Argumente für die dritte These sind sehr schwach und bieten keine Gelegenheit zu neuer Erkenntnis.

Die späteren Sophisten gefallen sich nun mehr und mehr in unfruchtbaren Spitzfindigkeiten. Sie bilden so die sogenannte Eristik aus, d. h. die Kunst, jede beliebige These in der Rede zu verteidigen, ebensogut aber auch ihr Gegenteil.[22] Schon Protagoras rühmte sich, er vermöge durch seine Redekunst die schwächere Rede zur stärkeren zu machen.[23] Gewiß hat diese Behauptung noch keinen unmoralischen Nebensinn, sondern er wollte wohl nur die Kraft seiner Rede preisen, die eine für andere scheinbar unrettbare Sache zu retten vermöge: bei späteren Sophisten ist ganz offenkundig das Bestreben, jede Sache, ob sie an sich gut ist oder nicht, gut e r s c h e i n e n zu lassen. Mit diesem Bestreben, auf alle Fälle Recht zu bekommen (— und d i e s ist es, was ihnen den berechtigten Tadel des Plato, Aristoteles usw. zuzog —), hängt ihre Freude an logischen Spielereien, Trugschlüssen usw. zusammen. Besonders beliebt waren solche Fehlschlüsse, die mit der Vieldeutigkeit der Worte operierten. So z. B. benutzten Euthydem und Dionysidoros[24] die Doppelbedeutung des Wortes: μανθάνειν (lernen und begreifen), um zu zeigen, daß 1. die Dummen lernen und nicht die Klugen, 2. die entgegengesetzte

Behauptung: die Klugen lernen, nicht die Dummen. Natürlich: die noch nichts wissen, d. h. die Dummen, müssen lernen. Verstehen werden aber am besten die Klugen.

Daß die Sophisten mit ihren Spitzfindigkeiten und Rechthabereien Anklang finden konnten, begreift sich eben aus der allgemeinen Zeitlage. Das Bedenkliche der ganzen Sache kommt zutage, wenn man die sophistische Moral betrachtet. Zwar Protagoras, Gorgias und überhaupt die älteren Sophisten, wie sie selbst ein sittenreines Leben führten, sind noch von den letzten Konsequenzen ihrer Lehren zurückgeschreckt; die jüngeren Sophisten nicht mehr. Sie brachten aber, wie wir schon früher sagten, durch ihre Lehren nur zum Ausdruck, was im Volksbewußtsein schlummerte. Die Moral des Protagoras und Gorgias geht nicht über einen, man möchte sagen, philisterhaften Eudämonismus hinaus. Das Gute ist nach ihm: die Lust am Schönen.[25] Die individualistische Tendenz des sophistischen Denkens tritt schon deutlicher hervor, wenn Gorgias lehrte, daß es verschiedene Tugenden gäbe, je nachdem, ob der Handelnde ein Mann, ein Weib, ein Freier oder ein Sklave sei:[26] denn so wird das Allgemeingültige, Überindividuelle des Guten geleugnet. Spätere, ein Hippias aus Elis, Thrasymachos aus Chalcedon, ein Kritias und Kallikles waren nicht mehr so zurückhaltend, sondern kamen folgerecht zu einer völligen Aufhebung jeder objektiven Moral. Wenn übrigens Protagoras selbst die Tugend für lehrbar erklärte, so geriet er schon damit in Widerspruch mit seinen theoretischen Überzeugungen; aber er meinte es auch nicht in dem strengen Sinne, daß man jemand zwingen könne, etwas für gut, ein anderes für schlecht zu halten; denn da müßte er ja anerkennen, daß die Vernunft ein objektives Kriterium sei. Vielmehr war wohl seine Ansicht die, daß: die Tugend lehren, so viel bedeute, wie einen durch Gewohnheit auf den Weg zu bringen, welcher im Leben anerkannt wird und der Menge behagt; beruft er sich doch auch gerne auf die Menge.[27] Die theoretischen Lehren des Protagoras führten aber, richtig verstanden, zu jener Moral, welche die Späteren vertraten. Wenn ich objektiv gar nicht

mehr ausmachen kann, was wahr ist, wenn jede Meinung gleichberechtigt ist, so muß auch das Gute dem Urteil des einzelnen unterliegen. Es gibt keine sittliche Norm mehr. Recht und gut ist dann für jeden, was ihm selbst in seiner individuellen Willkür so erscheint. Versucht nun jeder demgemäß zu leben, so wird sich bald zeigen, daß die Interessen in Konflikt geraten; und dann entscheidet einfach die rohe Gewalt. In der Tat erklärt z. B. Kallikles ganz offen: die Natur selbst beweise, daß es gerecht sei, wenn der Stärkere mehr hat (d. h. daß es ihm besser geht) als dem Schwachen.[28] Und Thrasymachos sagt: das Gerechte ist das dem Stärkeren Zuträgliche.[29] Um ihre Theorien zu begründen, unterscheiden die Sophisten zwischen dem, was von Natur (φύσει) ist, und dem, was durch Satzung und Übereinkunft (νόμῳ oder θέσει) ist. Dieser Gegensatz hat sich mit der Zeit mehr und mehr verschärft.[30] Hippias nahm die Unterscheidung noch in dem Sinne, daß ihm die Natur für den Quell echter Sittlichkeit galt, die die Menschen verbindet, das Gesetz dagegen als ein Tyrann, der sie scheidet. Die bestehenden Gesetze sind nur durch Satzung, daher fehlerhaft und willkürlich; das natürliche Recht aber erscheint hier noch als ein unwandelbares.[31] Im Grunde genommen aber war doch auch dem Hippias jene „Natur" gleichbedeutend mit der sinnlichen Natur des Individuums, nur daß er diese gleichsam wie eine allgemeingültige Norm ansah, die man nur rein herauszustellen brauche, um das ewige Recht zu erhalten. Aber diese sinnliche Natur ist, wie in theoretischer, so in praktischer Hinsicht, das Schwankendste, Ungewisseste und Verschiedenartigste, was es gibt; so natürlich nicht geeignet, eine allgemein gültige Moral zu begründen. Denn zur sinnlichen Natur des einzelnen gehören ja gerade seine Triebe und Instinkte. Ganz deutlich tritt dies nun bei Kallikles hervor, welcher sagt: „von Natur" sei Unrechtleiden häßlicher als Unrechttun, nur durch das „Gesetz" erscheine es umgekehrt; nichts anderes ist hier zum Maßstab der Moral gemacht, als das sinnliche Wohl und Wehe des einzelnen. Das bestehende Recht aber und die bestehende

Sittlichkeit wird als eine Erfindung der Schwachen hingestellt, die sich verbunden haben und so, weil sie ihnen vereint das Gegengewicht halten, die Starken verhindern, das ihnen von Natur zustehende Recht zu gewinnen.[32] So sagt auch der platonische Thrasymachos: jede Regierung gibt die Gesetze, die ihr nützlich erscheinen, d. h. den Regierenden vorteilhaft sind, nicht den Regierten.[33] Gewiß ist, und Thukydides hat es bestätigt, daß weite Kreise z. B. des athenischen Volkes zu jener Zeit wirklich so dachten.

Wir haben verfolgt, wie sich auch das Verhältnis der Aufgeklärten zu den alten Göttern und dem alten Volksglauben umgestaltete; wie der Zweifel mehr und mehr Boden gewann, und doch noch keine tiefere philosophische Bildung der Menge statt des Verlorenen einen Halt gab. Da mußten denn auch die religiösen Theorien der Sophisten willkommen sein. Natürlich ist auch hier ihr Verhältnis ein durchaus negatives zum Althergebrachten. Eine Schrift des Protagoras begann: Von den Göttern weiß ich nichts, weder ob sie sind, noch ob sie nicht sind; denn vieles hindert diese Kenntnis, sowohl die Ungewißheit der Sache selbst, als auch die Kürze des Lebens.[34] Wegen dieser Schrift mußte Protagoras Athen verlassen, denn sie hatte ihm eine Anklage wegen Gotteslästerung zugezogen. Wie sie Recht und Sitte auf das Übereinkommen der Schwachen zurückführten, so sahen die späteren Sophisten auch in den Göttern nur eine Erfindung menschlicher Willkür. Die Gesetzgeber haben sie erdacht, um durch den Glauben an die Götter die Menschen in Furcht zu erhalten, damit sie die Gesetze nicht übertreten, auch wenn keiner zugegen ist, weil dennoch die Gottheit zusieht.[35] Das war nur folgerecht gesprochen: denn wie konnten sie das Sittliche in der Welt der Götter erkennen, wenn sie es in der Menschenwelt übersahen.

So wird überall der zerstörende, auflösende Charakter der Sophistik sichtbar. Auf ihre positiven Leistungen in Grammatik und Rhetorik können wir hier nicht eingehen, das liegt abseits unseres Weges. Der Einfluß der Sophisten auf das philosophische Denken ist ein verderblicher gewesen, und die

Menschheit hat allen Grund, einem Sokrates, Plato und Aristoteles für die Bekämpfung dieses Übels dankbar zu sein. Man hat wohl gesagt, die Sophisten haben auch positive Verdienste um die Philosophie; sie hätten anregend und aufstachelnd gewirkt; sie hätten ferner dazu beigetragen, die Stellung des Menschen in der Natur deutlicher hervortreten zu lassen. Wir können ihnen keines dieser Verdienste zugestehen. Die Sophistik ist eine krankhafte Verirrung des menschlichen Geistes; sie ist ja auch nicht nur einmal und nicht nur in Griechenland aufgetreten. Sophisten hat es zu allen Zeiten gegeben: damals haben nur die Zeitumstände ein Überhandnehmen dieser Gesinnung bewirkt.

Der Schaden, der unberechenbare, den die Sophistik der Philosophie zufügte, und den ein Sokrates, Plato und Aristoteles nur mit schweren Kämpfen wieder gutzumachen wußten, ist die Verzweiflung am Menschen, an der menschlichen Vernunft. Indem die Sophisten die Bedeutung des Menschen in der Natur zu heben scheinen, vernichten sie ihn in Wahrheit völlig. Denn sie isolieren das Subjekt: jeder ist seine eigene Welt, im theoretischen, wie im sittlichen Reich. Aber was ist das für eine Welt! Ein Mensch, der außer Beziehung zu seinen Mitmenschen steht, diese nur als gleichgültige Bestandteile seiner Eigenwelt ansieht, verarmt und verödet notwendig. Denn alles Schöne, alles wahrhaft Große und Gute kann der Mensch nur durch die Anteilnahme an der Menschheit gewinnen. Wer sich selbst Bedeutung geben will, wer den Wert seines Lebens erhöhen will, der arbeite im Dienst der Allheit. Je tiefer und inniger der Mensch mit der Allgemeinheit verwächst, desto reicher wird er.

Die Sophisten aber lehrten das Individuum nur Selbstgewißheit und Selbstüberhebung. Da gibt es keine Ziele und Aufgaben des Menschenlebens mehr, die außer dem Bereich der kleinen Selbstsucht und der unmittelbaren Genußsucht liegen. Das muß man bedenken, um die rettende Tat des großen Dreigestirnes: Sokrates, Plato, Aristoteles richtig würdigen zu können.

KINKEL — GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

ERSTER TEIL — VON THALES BIS AUF DIE SOPHISTEN

ANMERKUNGEN



EINLEITUNG

1 Archiv. f. Religionswiss. Bd. VII. Heft 1 Seite 13.

Das wissenschaftliche und das primitive Bewußtsein.

1 Erwin Rohde: Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 3. Aufl. Bd. I S. 44.

2 Hermann Usener: Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn 1896. S. 4.

3 O. Gruppe: Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. München 1897—1903. S. 783.

4 O. Gruppe a. a. O..S. 775.

5 Spuren dieses Glaubens finden sich auch bei den Deutschen: in Norddeutschland kennt noch heute jedes Kind die Steine, welche „Donnerkeile" heißen. Siehe weitere Beispiele bei Usener S. 280 ff.

6 Vergl. Usener S. 74 ff.; ferner G. Wissowa: Religion und Kultus der Römer. München 1902. S. 22.

7 Auch nach germanischer Auffassung ist die Seele vor allem das Bewegliche. Denn die beiden Wörter Seele, gotisch saiwala, und See, gotisch saiws, sind beide derselben Wurzel entsprungen, die etwas Bewegliches bezeichnet haben muß. Der Begriff einer noch heftigeren Beweglichkeit möchte im Worte Geist stecken, was besonders die nordischen Worte geisa = brausend einherfahren, wüten, geistr = heftig, feurig, geist = brausend schnell, verraten. Vergl. E. H. Meyer: Mythologie der Germanen, 1903, S. 72.

8 Psyche S. 46.

9 Usener im Arch. f. Relig.-Wiss. Bd. VII. Heft 1 S. 16.

10 Griech. Mythologie S. 729.

11 „man verzehrt das Tier, in dem man die Gottheit gegenwärtig glaubt, um sich mit der göttlichen Wesenheit zu erfüllen". Gruppe a. a. O.

12 Ein Rest von dieser Auffassung hat sich im Exorzismus der römisch-katholischen Kirche erhalten.

13 Näheres siehe bei Meyer S. 103 ff. und Rohde a. a. O.

14 Edm. Hardy: Indische Religionsgeschichte. Samml. Göschen 1898. S. 27.

15 Usener: Götternamen S. 295, auch zum folgenden.

16 Über die altgermanischen Vorstellungen von der Fylgja oder Fylkjukona, der Folgefrau, vergl. Meyer a. a. O. S. 262 ff.

17 Vergl. auch die entsprechenden Ausführungen Meyers über die altgermanischen Nornen a. a. O. S. 251 ff.

18 Usener: Götternamen, S. 178.

19 Meyer a. a. O. S. 338.

20 Herders Werke, herausgeg. v. F. G. Müller. Zur Relig. u. Theol. Teil V S. 58.

21 Vergl. Albrecht Dieterich: Nekyia. Leipzig 1893. S. 22 ff.

22 Vergl. Dieterich a. a. O. S. 25. 26.

23 Usener: Götternamen S. 190.

24 Usener: Götternamen S. 218—219.

25 a. a. O. S. 220 u. 153; weitere Beispiele siehe daselbst.

26 Vergl. Wissowa a. a. O. S. 29; Usener: Götternamen S. 181; Meyer a. a. O. S. 8.

27 Vergl. zum folgenden: Maxime Collignon: Gesch. der griechischen Plastik, Bd. I. Deutsch von E. Thraemer. Straßburg 1897. S. 108 ff. Über Mazzeben (Stein-Idole) und Ascheren (Holzpfähle) im Alten Testament vergl. W. Bousset: Das Wesen der Religion. Halle 1903. S. 72.

28 Collignon a. a. O. S. 109. Vergl. auch Xenophon, Mem. I. 1. 14.

29 Collignon a. a. O. S. 111.

30 a. a. O., S. 126 ff.

31 Vergl. Gruppe a. a. O. S. 972 ff.

32 Griechische Geschichte II, 53 (Reklamausgabe).

33 Jakob Burckhardt: Griechische Kulturgeschichte, herausgegeben von Jakob Oeri, Bd. II S. 34.

34 Gruppe a. a. O. S. 976.

35 Bd. II S. 219.

36 Vergl. zum folgenden: Rohde, Bd. I S. 279 ff. und Dieterich: Nekyia S. 63 ff.

37 Rohde S. 280.

38 a. a. O. S. 289.

39 Vergl. Rohde S. 281 und Dieterich S. 64.

40 Rohde, Bd. II S. 7; vergl. daselbst zum folgenden, und Dieterich S. 72 ff.

41 a. a. O. S. 10.

42 Vergl. die Charakteristik der Dorier und Jonier bei Wilamowitz, Herakles, Bd. I S. 41 und 42.

Homer und Hesiod, Pherekydes und die 7 Weisen.

1 Vergl. v. Sybel: Mythol. d. Ilias S. 130.

2 Logik d. reinen Erkenntnis S. 16.

3 Freilich teilt er diese Fähigkeit mit Poseidon, z. B. Od. V, 291.

4 Vergl. hierzu v. Sybel: Myth. d. Ilias S. 255.

5 Homerische Theologie. 2. Aufl. 1861. S. 42—43.

6 NÄGELSBACH a. a. O. S. 62.

7 Vergl. NÄGELSBACH a. a. O. S. 68.

8 v. SYBEL: Myth. d. Ilias S. 253.

9 Das Nähere z. B. bei NÄGELSBACH, hom. Theol.

10 Vergl. v. SYBEL: Myth. d. Ilias S. 296.

11 Vergl. NÄGELSBACH S. 128 ff.

12 Myth. d. Ilias S. 68.

13 v. SYBEL: Myth. d. Ilias S. 283.

14 H. COHEN: Ethik des reinen Willens. Berlin 1904. S. 282—283.

15 Auch die germanische Kosmogonie stellt an den Anfang der Welt Ginnunga gap, den gähnenden Abgrund.

16 Vergl. ZELLER: Philos. d. Griechen I, S. 76.

17 Vergl. ALBRECHT DIETERICH: „Mutter Erde" im Archiv für Religionswissensch. Bd. VIII. Heft 1 S. 18 Anm.

18 W. CHRIST: Gesch. d. gr. Lit. 3. Aufl. S. 95 Anm. 1.

19 Vergl. USENER: Götternamen S. 25—28.

20 Vergl. zu Hesiod auch: O GRUPPE: Die griechischen Kulte und Mythen. Leipzig 1887. Bd. I S. 567 ff.

21 Vergl. H. DIELS: Die Fragm. der Vorsokratiker. Berlin 1903. S. 508—509, und ZELLER, Bd. I S. 79 ff.

22 ZELLER, Gesch. d. gr. Philos. I, S. 110 Anm.

23 Diog. Laert. de vitis philos. I, 71. Ἐν λιθίναις ἀκόναις ὁ χρυσὸς ἐξετάζεται, διδοὺς βάσανον φανεράν· ἐν δὲ χρυσῷ ἀνδρῶν ἀγαθῶν τε κακῶν τε νοῦς ἔδωκ' ἔλεγχον.

24 a. a. O. I, 78. Ἔχοντα δεῖ τόξον καὶ ἰοδόκον φαρέτραν, στείχειν ποτὶ φῶτα κακόν. Πιστὸν γὰρ οὐδὲν γλῶσσα· διὰ στόματος λαλεῖ, διχόμυθον ἔχουσα κραδίῃ νόημα.

25 a. a. O. Ἀστοῖσιν ἄρεσκε πᾶσιν ἐν πόλει αἴκε μένῃς. Πλεῖσταν γὰρ ἔχει χάριν. αὐθάδης δὲ πρόπος πολλάκι βλαβερὰν ἐξέλαμψεν ἄταν.

Vorläufige Einteilung des geschichtlichen Stoffes.

1 Wenigstens ZELLER und BRANDIS.

2 So auch ZELLER: Philos. d. Gr. Bd. I S. 155. BRANDIS: Gesch. der griech. Philos. 1862, S. 16.

ERSTE PERIODE:
EINSEITIGE BEMÜHUNGEN, DIE WELT VON DER NATUR AUS ZU VERSTEHEN

EINLEITUNG UND NÄHERE GLIEDERUNG.

1 Körner im letzten Briefe an Schiller in den philosophischen Briefen des Julius und Raphael.

2 Mit Ausnahme des Xenophanes, bei welchem in der Tat das religiös-sittliche Interesse dem theoretischen nicht nachsteht.

DOGMATISCHE VERSUCHE, DIE EINHEIT DER WELT IN EINEM STOFFLICHEN SUBSTRAT ZU BEGRÜNDEN.

Thales.

1 Über sein Leben vergl. Zeller: Philos. d. Gr., I, 180 ff.; er war ein Zeitgenosse des Krösus. Schriften verfaßte er nicht.

2 Aristoteles Metaph. I, 3. 983 b. Vergl. Anm. 7.

3 Vergl. Diels: Fragm. d. Vorsokratiker. Berlin 1903, z. B. S. 4 Zeile 24—25.

4 Aristoteles de anim. I, 2. 405 a und Schol. Platon. in Rempubl. 600 A.

5 Gesch. d. Entwicklung d. griech. Philosophie S. 40.

6 Vergl. Cohen: Log. d. r. Erkenntnis S. 65—66.

7 Arist. Metaph. I, 3. 983 b. 18. ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναί φησιν.

8 Pour l'histoire de la science hellène. De Thalès à Empedocle. Paris 1887. Nach Richard Garbe: Die Sâṃkhya-Philosophie. Leipzig 1894. S. 86. „erinnert die Lehre des Thales auch an die in der vedischen Zeit in Indien geläufige mythologische Vorstellung von dem Urwasser, aus dem die ganze Welt hervorgegangen."

9 Moritz Cantor: Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik. Leipzig 1880. S. 114. Bretschneider: Die Geometrie und die Geometer vor Euklides. Leipzig 1870. pag. 28. καὶ πολλὰ μὲν αὐτὸς εὗρε, πολλῶν δὲ τὰς ἀρχὰς τοῖς μετ' αὐτὸν ὑφηγήσατο, τοῖς μὲν καθολικώτερον ἐπιβάλλων, τοῖς δὲ αἰσθητικώτερον. (Procl. in elem. Euclidis.)

10 Zur Geschichte der Mathem. im Altertum u. Mittelalter. Leipzig 1874. S. 91.

11 Proklus in Euklid. 250, 20 (Diels, Vors. p. 12 No. 20). ὡς ἄρα παντὸς ἰσοσκελοῦς αἱ πρὸς τῇ βάσει γωνίαι ἴσαι εἰσίν.

Bretschneider p. 41 b: κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ οὖν καὶ ἡμᾶς δύνατον ἐν τῷ ἑνὶ τούτῳ παρὰ τὴν λῆψιν τὰ δύο τρίγωνα θεωροῦντας ἀποδεικνῦναι τὴν ἰσότητα τῶν πρὸς τῷ βάσει γωνιῶν. Bretschneider pag. 41 a: Τοῦτο τοίνυν τὸ θεώρημα δείκνυσιν, ὅτι δύο εὐθείων αλλήλαις τεμνουσῶν αἱ κατὰ κορυφὴν γωνίαι ἴσαι εἰσιν.

12 Cantor a. a. O. S. 120.

13 Vergl. Zeller: Philos. d. Gr. I, 184 Anm.

Diels p. 4 Z. 29. Diog. Laert. I, 27: ἐκμετρῆσαί φησιν αὐτὸν τὰς πυραμίδας ἐκ τῆς σκιᾶς παρατηρήσαντα, ὅτε ἡμῖν ἰσομεγέθης ἐστίν. Ferner: Plin. H. nat. 36, 82 (= Diels p. 12 n. 21) und Plut. conviv. VII sap. 2 p. 147 A (= Diels p. 12 n. 21).

Diels p. 12 n. 20. Proklus in Euklid. 352, 14: τὴν γὰρ τῶν ἐν θαλάττῃ πλοίων ἀπόστασιν, δι' οὗ τρόπου φασὶν αὐτὸν δεικνύναι, τούτῳ χρῆσθαί φησιν ἀναγκαῖον.

14 Siehe Ferdinand Rosenberger: Die Geschichte der Physik. Bd. I S. 7.

15 Aristotet. Met. I, 3. 983 b.

16 Zeller a. a. O. S. 195. Diels p. 11 n. 13. Simpl. Phys. 23, 21: διὸ πάντων ἀρχὴν ὑπέλαβον εἶναι τὸ ὕδωρ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφήναντο κεῖσθαι.

Anaximander.

1 Vielleicht 611 v. Chr. geboren, Schüler des Thales. Siehe Zeller: Philos. d. Gr. I. S. 196. Verfasser einer Schrift über die Natur.

2 Die richtige Auffassung des Apeiron hat unter den Neueren zuerst Schleiermacher vertreten in seiner Rede über Anaximander, die man findet: Sämtl. Werke. 3. Abteilg. Bd. 2 S. 171 ff. Die entgegenstehenden Auffassungen Teichmüllers (Studien zur Geschichte der Begriffe. Berlin 1874. S. 3 ff.) und P. Tannerys (Pour l'hist. usw.) sind sowohl von Zeller a. a. O. als auch von P. Natorp in den philos. Monatsheften Bd. XXV S. 201 widerlegt und berichtigt worden. Mit Natorp stimme ich in allen wesentlichen Punkten überein. Dies gilt auch gegenüber: Jos. Neuhäuser, Anaximander Milesius sive vetustissima quaedam rerum universitatis conceptio restituta. Bonnae MDCCCLXXXIII. Vergl. hierzu: P. Natorp: Über das Prinzip der Kosmologie Anaximanders. Philos. Monatsh. XX, 367 ff. Diels S. 14. Diog. Laert. II, 1—2. Ἀναξ. ἔφασκεν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον, οὐ διορίζων ἀέρα ἢ ὕδωρ ἢ ἄλλο τι. Ferner: Diels S. 15. Simpl. Phys. 24, 13. ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τ' οὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. Ferner: (Diels: Doxogr. Gr. 133.) Hippol. Ref. I, 6[1—2], vergl. Plut. Strom. 2 und Aët. I, 3, 3.

3 ap. Simpl. in Phys. 479, 32 ff.

4 Arist. Phys. III, 208. Siehe auch ZELLER I, 198 und Arist. Phys. III, 4, 203b (DIELS S. 18 n. 15 fin.) cῶμα ἄπειρον εἶναι δοκεῖ.

Dox. Gr. 134. Theophr. frag. = Simpl. in phys. f. 32v. 10. ἐνούcαc γὰρ τὰc ἐναντιότηταc ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ἀπείρῳ ὄντι ἀcώματι ἐκκρίνεcθαί φηcιν Ἀναξ.

5 Diesen und den folgenden Gedanken deutet Aristoteles an Phys. III, 4. 203b. Ferner Simpl. de caelo 273a. 42 und Plac. I, 3, 3.

6 NEUHÄUSER sagt a. a. O. S. 238 irrtümlich: „apertum igitur est Aristotelis sententia Anaximandri principium infinitum non esse materiam per se quavis qualitate carentem, sed esse substantiam; atque substantiam quidem corpoream, simplicem, propria sua eaque quidem sensili qualitate utentem“. Dagegen NATORP a. a. O. S. 370. Auch irrt NEUHÄUSER, wenn er dem Apeiron ein zeitloses Dasein, ein Sein außerhalb der Zeit, zulegen will pag. 38. „Si verum spectamus ab infinito temporis vim omnino segregavit eiusque loco ipsam aeternitatem ei tribuit“. Die aeternitas ist bei Anaximander nur die endlose aber zeitliche Dauer. Mit der ersten Annahme wird auch NEUHÄUSERS Meinung über die Art der Qualität des Apeiron hinfällig pag. 176. „Ergo reliquum solum est, ut Aristoteles Anaximandrum intellegat eum, qui naturam quandam ponat inter aerem et ignem mediam“. Vergl. dagegen NATORP a. a. O. S. 370 u. 374 ff. DIELS p. 16. Simplic. Phys. 154, 14. εἰ δέ τιc τὴν μίξιν τῶν ἁπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύcιν ἀόριcτον καὶ κατ' εἶδοc καὶ κατὰ μέγεθοc.

7 (DIELS S. 16.) Aristot. Phys. I, 4. 187a. Οἱ ἐκ τοῦ ἑνὸc ἐνούcαc τὰc ἐναντιότηταc ἐκκρίνεcθαι. Simpl. Phys. 24, 18. οὗτοc δὲ οὐκ ἀλλοιουμένου τοῦ cτοιχείου τὴν γένεcιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆc ἀιδίου κινήcεωc. Vergl. Plut. Strom. 2 (Dox. Gr. 579). Simpl. phys. 24, 23 und ZELLER I, 218.

8 Vergl. DIELS: Vors. pag. 16 n. 9. Ferner: Hippol. Refut. I, 6[1]. (Dox. Gr. 133.)

9 Simpl. Phys. f. 9v, 3. (Dox. Gr. 133) und Hippol. Ref. I, 6.

10 DIELS: Vors. S. 16 n. 10. Strom. 2. τὸ ἄπειρον τὴν πᾶcαν αἰτίαν ἔχειν τῆc τοῦ παντὸc γενέcεωc τε καὶ φθορᾶc, ἐξ οὗ δή φηcι τούc τε οὐρανοὺc ἀποκεκρίcθαι καὶ καθόλου τοὺc ἅπανταc ἀπείρουc ὄνταc κόcμουc, ἀπεφήνατο δὲ τὴν φθορὰν γίνεcθαι καὶ πολὺ πρότερον τὴν γένεcιν ἐξ ἀπείρου αἰῶνοc ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν.

11 ZELLER: Philos. d. Gr. I, 230 ff. bestreitet dies. SCHLEIERMACHER dagegen a. a. O. S. 202 meint, und dieser Gedanke scheint mir berechtigt, Anaximander habe mehrere Welten nebeneinander bestehend angenommen, „damit, während in der einen die Belebung vorherrsche, in der andern Tod und Zerstreuung walten könne, und so zu jeder Zeit Gerechtigkeit geübt werde . . .“ So auch NATORP: Phil. Monatshefte XX, 396. Vergl. auch NEUHÄUSER S. 319 ff.

12 Zu dieser Darstellung vergleiche Diels: Vors. S. 16 n. 10. (Strom. 2). Καί τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν περιφυῆναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῷ δένδρῳ φλοῖον. Und die Darstellung bei Natorp a. a. O. S. 398 ff.

13 Vergl. Diels: Vors. S. 17 n. 11. Hippol. Ref. I, 6[3]. τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένην, μένουσαν δὲ διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν. Und zum folgenden S. 16 n. 10.

14 Zeller: Philos. d. Gr. I, 222 ff. Vergl. auch Diels: Über Anaximanders Kosmos. Arch. für Gesch. d. Philos. 1897. Bd. III. N. F. S. 228 ff. Sogar die Zahl für die Entfernung der Gestirne harmoniert wie bei Pythagoras.

15 Dox. Gr. 134. Hippol. I, 6, 4. τὰ δὲ ἄστρα γίνεσθαι κύκλον πυρὸς ἀποκριθέντα τοῦ κατὰ τὸν κόσμον πυρὸς περιληφθέντα δὲ ὑπὸ ἀέρος. ἐκπνοὰς δ' ὑπάρξαι πόρους τινὰς αὐλώδεις καθ' οὓς φαίνεται τὰ ἄστρα ... καὶ ἀνωτάτω μὲν εἶναι τὸν ἥλιον, κατωτάτω δὲ τοὺς τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων κύκλους. Ferner: Aet. III, 15, 6. (Dox. 134.)

16 Vergl. Diels: Vors. S. 20—21 n. 30. Aet. V, 19, 4. Ἀ. ἐν ὑγρῷ γεννηθῆναι τὰ πρῶτα ζῷα φλοιοῖς περιεχόμενα ἀκανθώδεσι προβαινούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἀποβαίνειν ἐπὶ τὸ ξηρότερον καὶ περιρρηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ ἐπ' ὀλίγον μεταβιῶναι. Ferner Dox. 135. Hipp. 6, 6. Censorin. IV, 7. Plut. Symp. VIII, 8, 4. ἐν ἰχθύσιν ἐγγενέσθαι τὸ πρῶτον ἀνθρώπους ἀποφαίνεται καὶ τραφέντας, ὥσπερ οἱ γαλεοί, καὶ γενομένους ἱκανοὺς ἑαυτοῖς βοηθεῖν ἐκβῆναι τηνικαῦτα καὶ γῆς λαβέσθαι. Vergl. Zeller: Philos. d. Gr. I, 228, sowie Zeller: Vorträge und Abhandlungen III, 38 ff.

17 „Der Gnomon ist ein auf einer horizontalen Ebene senkrecht aufgestellter Stab, dessen Fußpunkt der Mittelpunkt dreier konzentrischer Kreise ist, die so beschrieben sind, daß das Schattenende des Stabes zur Mittagszeit im Sommersolstitium den Anfang des innersten Kreises, zur Zeit der Nachtgleichen den des mittleren und im Wintersolstitium den Umfang des äußeren Kreises berührt." Bretschneider: Die Geom. und die Geometer vor Eukl. S. 60. Diels: Vors. S. 14 n. 1. Diog. II, 1. εὗρε δὲ γνώμονα πρῶτος καὶ ἔστησεν ἐπὶ τῶν σκιοθήρων ἐν Λακεδαίμονι. Diels S. 15 n. 2. Suidas. γνώμονά τε εἰσήγαγε καὶ ὅλως γεωμετρίας ὑποτύπωσιν ἔδειξεν.

18 S. 58 u. 59 bei Bretschneider a. a. O.

19 J. E. Erdmann: Grundriß der Gesch. der Philosophie. Berlin 1868. Bd. I, S. 18 und W. Windelband: Gesch. der alten Philosophie. München 1894. S. 28. R. Garbe a. a. O. S. 11 will auch eine Analogie konstatieren zwischen dem Apeiron des Anaximander und der Urmaterie der Sâṃkhyas, Prakṛti genannt, „aus der sich ebenso in eigner Bewegung die materielle Welt entwickelt, um sich wieder, wenn ihre Zeit um ist, in die Urmaterie zurückzubilden".

Anaximenes.

1 Über sein Leben vergl. ZELLER: Phil. d. Gr. I, 238—239.

2 Aristot. Metaph. I, 4. 984a 5; Plut. Strom. 3. (DIELS: Vorsokr. S. 22 n. 16.) Ἀναξιμένην δέ φασι τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν τὸν ἀέρα εἰπεῖν καὶ τοῦτον εἶναι τῷ μὲν μεγέθει ἄπειρον ταῖς δὲ περὶ αὐτὸν ποιότησιν ὡρισμένον.

Hippol. Refut. I, 7 (DIELS 22 n. 7) ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι. Vergl. Diog. Laert. II, 3 und Simplic. Phys. 24, 26. (DIELS 22 n. 5.) τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρόν φησιν, ὥσπερ ἐκεῖνος, οὐκ ἀόριστον δὲ ὥσπερ ἐκεῖνος, ἀλλὰ ὡρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτόν.

3 Mit Unrecht hat BRANDIS die Luft des Anaximenes als einen von der atmosphärischen verschiedenen Stoff angesehen, vergl. Gesch. d. E. d. gr. Philos., S. 56 Anm. 2, demgegenüber ZELLER: Phil. d. Gr. I, 240. Vergl. (DIELS S. 22 n. 7). Hippol. Ref. I, 7. τὸ δὲ εἶδος τοῦ ἀέρος τοιοῦτον. ὅταν μὲν ὁμαλώτατος ᾖι, ὄψει ἄδηλον, δηλοῦσθαι δὲ τῷ ψυχρῷ καὶ τῷ θερμῷ καὶ τῷ νοτερῷ καὶ τῷ κινουμένῳ.

4 (DIELS S. 25.) Plut. de pr. frig. 8. 947 F. τὸ γὰρ συστελλόμενον αὐτῆς καὶ πυκνούμενον ψυχρὸν εἶναί φησι τὸ δ' ἀραιὸν καὶ τὸ χαλαρὸν ... θερμόν. (Dox. 135.) Theophr. Fragm. 2. διαφέρειν δὲ μανότητι καὶ πυκνότητι κατὰ τὰς οὐσίας καὶ ἀραιούμενον μὲν πῦρ γίνεσθαι πυκνούμενον δὲ ἄνεμον, εἶτα νέφος ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ εἶτα γῆν εἶτα λίθους, τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων.

5 (DIELS: Vorsokr. S. 25.) Aet. I, 3, 4. „οἷον ἡ ψυχή ... ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.

6 (DIELS S. 23 n. 10.) Cicero de nat. deor. I, 10, 26. „aëra deum statuit eumque gigni esseque immensum et infinitum et semper in motu ..."

7 (DIELS S. 22 n. 5.) Simpl. Phys. 24, 26.

8 Vergl. (DIELS S. 22 n. 6) Plut. Strom. 3. τὴν δὲ γῆν πλατεῖαν εἶναι ἐπ' ἀέρος ὀχουμένην, ὁμοίως δὲ καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα πάντα πύρινα ὄντα ἐποχεῖσθαι τῷ ἀέρι διὰ πλάτος. γεγονέναι δὲ τὰ ἄστρα ἐκ γῆς διὰ τὸ τὴν ἰκμάδα ἐκ ταύτης ἀνίστασθαι, ἧς ἀραιουμένης τὸ πῦρ γίνεσθαι, ἐκ δὲ τοῦ πυρὸς μετεωριζομένου τοὺς ἀστέρας συνίστασθαι. εἶναι δὲ καὶ γεώδεις φύσεις ἐν τῷ τόπῳ τῶν ἀστέρων συμπεριφερομένας ἐκείνοις. οὐ κινεῖσθαι δὲ ὑπὸ γῆν τὰ ἄστρα λέγει, καθὼς ἕτεροι ὑπειλήφασιν, ἀλλὰ περὶ γῆν, ὡσπερεὶ περὶ τὴν ἡμετέραν κεφαλὴν στρέφεται τὸ πιλίον. Vergl. hierzu (DIELS S. 22/23 n. 7) Hippol. Ref. I, 7.

9 ZELLER: Philos. d. Gr. I, 251 Anm. 1. Vergl. Simplic. Phys. 11, 21, 12. (DIELS S. 23 n. 11.) γενητὸν δὲ καὶ φθαρτὸν τὸν ἕνα κόσμον ποιοῦσιν, ὅσοι ἀεὶ μέν φασιν εἶναι κόσμον, οὐ μὴν τὸν αὐτὸν ἀεί, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλον γινόμενον κατά τινας χρόνων περιόδους ὡς Ἀ ...

Heraklit.

1 Über sein Leben vergl. Zeller I, 623 ff. Seine Geburtsstadt ist Ephesus; seine Lebensdauer wird man von 535—475 v. Chr. ansetzen müssen. Über seine Lehre: Schleiermacher: Her. der Dunkle. Werke 3. Abt. II, S. 1 ff. F. Lassalle: Die Philosophie Heraklits des Dunklen von Ephesus. 2 Bde. 1858. Bernays: Ges. Abh. I, S. 1 ff. Schuster: Her. v. Ephesus. 1873. E. Pfleiderer: Die Philosophie des Herakl. v. Ephes. im Lichte der Mysterienidee. 1886. Max Heinze: Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. 1872. S. 1—57. Anathon Aall: Gesch. der Logosidee in der griech. Philosophie. 1896. S. 7—56. Th. Gomperz: Zu Heraklits Lehre und den Überresten seines Werkes. 1887. Derselbe: Griech. Denker I, 4 ff. 1896. Ferner: P. Natorp: Neue Heraklitforschungen (Besprechung von Pfleiderer und Gomperz) in Philos. Mtsh. XXIV, 88 ff.

2 Heraklit hat eine Schrift verfaßt, deren Titel verschieden angegeben wird, und von der uns zahlreiche Fragmente erhalten sind. Vergl. außer Schuster und Schleiermacher noch: J. Bywater: Herakliti Ephesii reliquiae. Oxonii 1877. Ferner: H. Diels: Herakleitos v. Ephesos, griech. und deutsch. Berlin 1901 und derselbe: Fragm. d. Vorsokr. S. 66 ff., wonach ich zitiere.

3 Es ist gewiß richtig, daß Heraklit noch keine wissenschaftliche Erkenntnistheorie hat; aber das Bedürfnis, sich über die Natur des Erkennens ganz im allgemeinen klarzuwerden, darf man ihm meines Erachtens nicht absprechen, wie es Zeller tut. I, 719 ff.

4 Das ästhetische Moment seiner Lehre hat, meiner Meinung nach mit Recht, namentlich Aall betont, dem ich übrigens in seiner Auffassung des Logos nicht beistimmen kann. Pfleiderer, der Heraklit in engste Beziehung zu den Mysterien bringen will, hat den theologischen Grundzug in seinem Denken betont; seine Ableitung der Philosophie Heraklits aus den Mysterien halte ich für verfehlt. Vergl. die Kritik Pfleiderers bei Zeller, Aall und Natorp a. a. O.

5 Fr. 40 (Diels): πολυμαθίη νόον [ἔχειν] οὐ διδάcκει· Ἡcίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Προθαγόρην αὖτίc τε Ξενοφάνεα καὶ Ἑκαταῖον u. Fr. 57; 56; 42; 129.

6 Fr. 74. οὐ δεῖ[ὡc] παῖδας τοκέων, ὡν τοῦτ' ἔcτι κατὰ ψιλόν·· καθότι παρειλήφαμεν.

7 Fr. 81. „ἡ δὲ τῶν ῥητόρων εἰcαγωγὴ πάντα τὰ θεωρήματα πρὸc τοῦτ' ἔχει τείνοντα καὶ κατὰ τὸν Ἡράκλειτον κοπίδων ἐcτὶν ἀρχηγόc" und Fr. 28.

8 Fr. 101. „ἐδιζηcάμην ἐμεωυτόν".

9 Denn er ist wohl älter als Parmenides.

10 Fr. 107. κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βεβάρους ψυχὰς ἐχόντων.

11 Fr. 55.

12 Fr. 46. Schluß: τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι; und Arist. Met. I, 6 Anfang.

13 Fr. 7. εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγοῖεν.

14 Sext. adv. math. VII, 126. (Diels: Vorsokr. 64 Zeile 129 ff.): τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' αναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα, καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι, κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἔμφρονες· ἐν γὰρ τοῖς ὕπνοις μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς μόνης τῆς κατὰ ἀναπνοὴν προσφύσεως σῳζομένης οἱονεί τινος ῥίζης, χωρισθείς τε ἀποβάλλει ἣν πρότερον εἶχε μνημονικὴν δύναμιν ..." Ferner Fr. 89: „ὁ. Ἡ. φησι ἐγρηγόροσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι." Man muß wohl Aall (S. 48 ff.) zugeben, daß Sextus in der angegebenen Stelle viel Atomistisch-Stoisches in Heraklit hineingetragen hat, so namentlich die Wahrnehmungsporen usw. (vergl. Zeller I, 707, Anm. 5); dennoch genügt dies Zeugnis, um den Zusammenhang der Seele mit dem göttlichen Logos zu bezeugen; auch erklären sich nur bei dieser Annahme die bald zu behandelnden Aussprüche über die Seele, mit denen Aall nichts Rechtes anzufangen weiß. Vergl. ferner Fr. 117 u. 118, wovon später.

15 Fr. 1. „[τοῦ δὲ] λόγου τοῦδ' ἐόντος [ἀεὶ] ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ [πάντων] κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται." Vergl. ferner Fr. 2 u. Fr. 72. In seiner Verachtung der Masse, die er wirklich schon wie eine Art „Fabrikware der Natur" anzusehen scheint, und in seinem aphoristischen Stil hat Heraklit etwas von einem antiken Nietzsche. (Vergl. Diels: H. v. Eph. S. IX); wir werden noch mehr der verächtlichen Äußerungen über die Menge kennen lernen. (Vergl. auch Fr. 34 u. Fr. 19.) Mit Recht verwendet Pfleiderer dies Moment, um die Lehre vom „Gemeinsamen" gegen die flach empiristische Ausdeutung Schusters in Schutz zu nehmen. Vergl. Pfleiderer S. 49 ff. Doch liegen freilich auch hier die Keime der Wahrheit und des Irrtums bei Heraklit friedlich nebeneinander. Darüber oben mehr.

16 Fr. 113. „ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν."

17 Fr. 112. „τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας."

18 Fr. 45. „ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει."

19 Fr. 115. „ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων."

20 Fr. 116. „ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ φρονεῖν."

21 Vergl. namentlich die schon genannten Fr. 2 und Fr. 113. Ferner Fr. 41: „εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων", und Fr. 50: „οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι."

22 Fr. 123. „φύσις δὲ καθ' Ἡράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ."

23 Fr. 18. „ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει ἀνεξερεύνητον ἐὸν καὶ ἄπορον." Ferner Fr. 86.

24 Fr. 108. „ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον."

25 Dies geht schon aus Fr. 1 hervor. Vergl. ferner: Diog. IX, 5. „γέγονε δὲ θαυμάσιος ἐκ παίδων, ὅτε καὶ νέος ὢν ἔφασκε μηδὲν εἰδέναι, τέλειος μέντοι γενόμενος πάντα ἐγνωκέναι." Auch Fr. 50, wo er sich selbst gleichsam als den Verkünder der göttlichen Vernunft hinstellt, gehört hierher. Wegen seiner hohen Meinung von sich selbst ist er im Altertum viel angefeindet worden; aber es ist gewiß nicht Eigendünkel und Stolz, die er selbst geißelte (Fr. 46), sondern Entdeckerfreude, die aus seinen Worten spricht. Vergl. zu Fr. 108: Heinze S. 32; ferner Zeller S. 629 Anm.

26 Plato, Kratyl. 402 A. „Λέγει που Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει, ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης." Ferner Kratyl. 401 D und 412 D: „τὸ πᾶν εἶναι ἐν πορείᾳ" und 440 BC. Ferner: Theaetet 152D—E und 160D; Aristot. Metaph. IV, 5. 1010a; I, 6, 987a und XIII, 4. 1078b; Aristot. Phys. VIII, 3, 253b 9: „καὶ φασί τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν τὰ δ' οὔ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεί, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν." Arist. de coelo III, 1: οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαί τέ φασι καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐδέν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένει, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν. ὥσπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τὲ πολλοὶ καὶ Ἡ. ὁ Ἐφ. Ferner Fr. 91 und Fr. 12: „ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ.

27 Wie Gomperz S. 25 und Pfleiderer S. 103 meinen.

28 Il. VI, 146. οἵηπερ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν·
φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δὲ θ' ὕλη
τηλεθόωσα φύει, ἔαρος δ' ἐπιγίγνεται ὥρη.
ὣς ἀνδρῶν γενεὴ ἡ μὲν φύει, ἡ δ' ἀπολήγει.

29 Fr. 125. „καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται [μὴ] κινούμενος."

30 Vergl. zum folgenden Zeller, I, S. 643 ff., dessen Anschauung ich hier teile. Sie scheint mir auch durch die Ausführungen von Aall nicht widerlegt.

31 Fr. 30. „κόσμον [τόνδε] τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα."

32 Vergl. Zeller a. a. O. u. S. 650 ff.

33 Fr. 90.

34 Hegel: Gesch. d. Philos. I, S. 310.

35 Gegen diese Identifizierung des Logos mit dem Feuer eifert Aall ganz besonders. Ich betonte schon, daß mir die Sextusstelle von Aall nicht genügend entkräftet scheint. Wenn Aall S. 74 sagt: „Von entscheidender Bedeutung ist, daß in keinem Spruche das πῦρ in Aussagen mit ethisch-kritischem Charakter hineinredigiert oder umgekehrt dem λόγος ein Element von physischer Ursächlichkeit beigelegt wird," so ist darauf zunächst zu erwidern: das Fr. stammt aus Hippol. IX, 10. Genau so, wie Fr. 64 vom κεραυνός das Lenken gesagt ist (οἰακίζει), so im Fr. 41 (Diog. IX, 1) von der γνώμη, deren Identität mit dem Logos doch feststeht: „ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων." Schließlich, wenn Aall mit der obigen Behauptung recht hätte, so würde sie nichts beweisen: denn der λόγος ist dasselbe Etwas, vornehmlich nach der ethischen und Gesetzesseite angesehen, was physikalisch als πῦρ bezeichnet wird. Heraklit sagt Fr. 50, die Vernunft lehrt „ἓν πάντα εἶναι"; dies ist doch ein deutlicher Pantheismus oder Hylozoismus. Auch die ἀναθυμίασις scheint mir ihren Ursprung bei Heraklit zu haben. Vergl. Diels: H. v. Eph. S. X.

36 Gomperz S. 26/27. Vergl. Zeller: I, S. 646. Simplic. Phys. 36, 8. „καὶ ὅσοι δὲ ἓν ἔθεντο τὸ στοιχεῖον . . . καὶ τούτων ἕκαστος εἰς τὸ δραστήριον ἀπεῖδε καὶ τὸ πρὸς γένεσιν ἐπιτήδειον ἐκείνου, Θαλῆς μὲν . . . Ἡράκλ. δὲ εἰς τὸ ζωογόνον καὶ δημιουργικὸν τοῦ πυρός." Ebd. 24, 6 und Aristot. de anim I, 2: 405a 25.

37 Fr. 64. Wir haben in der Einleitung gesehen, wie der Blitz frühzeitig vergöttlicht wurde. Vergl. Usener: Götternamen S. 286. „Von den Makedoniern ist Keraunos an und für sich ohne sichtbaren Zusammenhang mit Zeus göttlich verehrt worden." S. 36: „Weit verbreitet war die Verehrung des Zeus κεραύνιος . . ." Der πρηστήρ (Gluthauch) kommt in Fr. 31 vor.

38 Wir dürfen daran erinnern, wie noch bei Homer der Äther das eigentliche Lebenselement des Zeus war. (Fr. 120: αἰθερίου Διός.) Fr. 32, das allerdings wegen des ethischen Gehaltes erst später besprochen werden kann.

39 Aristot. de anim. I, 2. 405a. 25. „καὶ Ἡρ. δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχήν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τ' ἄλλα συνίστησιν . . ."

40 Vergl. zu Fr. 67 Zeller I, 664 Anm. „ὁ θεὸς ἡμέρη, εὐφρόνη, χειμών, θέρος, πόλεμος, εἰρήνη, κόρος, λιμός . . . ἀλλοιοῦται δὲ ὅκως ἀὴρ ὁπόταν συμμιγῇ θυώμασιν ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου." Ich lese mit Zeller ὅκως ἀήρ, nicht ὅκωσπερ (πῦρ).

41 Über die Abhängigkeit Heraklits von Anaximander siehe Natorp: Philos. Mtsh. XXIV, 93 ff., welcher (in Übereinstimmung mit Zeller

und GOMPERZ) die Anschauung PFLEIDERERS berichtigt. GOMPERZ S. 18 ff., 29 ff. betont, wie mir scheint, doch etwas zu stark den Relativitätsgedanken bei Heraklit, wozu er S. 45—46 hübsche Parallelen aus moderner Zeit bringt, z. B. COMTE, MILL u. a. Wie ZELLER bin ich der Meinung, daß die Lehre von den Gegensätzen eine Folge der Konzeption vom Fluß aller Dinge ist (ZELLER a. a. O. S. 654 ff.).

42 Vergl. Aristot. Met. IV, 3; 1005 b. 23. ἀδύνατον γὰρ ὁντινοῦν, ταυτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν 'H. Weitere Stellen bei ZELLER S. 661 Anm. 1.

43 HEGEL: Gesch. d. Philos. S. 301.

44 Fr. 58. Anfang.

45 Aristot. Met. IV, 7. 1012 a.

46 Fr. 61. „θάλαccα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον ἰχθύcι μὲν πότιμον καὶ cωτήριον, ἀνθρώποιc δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον."

47 Fr. 88. Vergl. ferner Fr. 59. 111. 126 usw.

48 Fr. 80. „εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα [χρεών]."

49 In dem Gedanken der Harmonie möchte ich eher den Einfluß des Pythagoras erkennen als in der Vorstellung vom Weltgesetz (wie GOMPERZ will S. 27), denn die Ungenauigkeit, in welcher diese letztere bei Heraklit auftritt, sticht doch gar zu sehr gegen die „Zahl" der Pythagoräer ab.

50 Fr. 8. τὸ ἀντίξουν cυμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίcτην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεcθαι" und Fr. 51. Schluß: παλίντροποc ἁρμονίη ὅκωcπερ τόξου καὶ λύρηc.

51 Vergl. Fr. 10. Ich setze nur den Schluß her: „cυνάψιεc ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, cυμφερόμενον διαφερόμενον, cυνᾶιδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸc πάντα."

52 Fr. 54. „ἁρμονίη ἀφανὴc φανερῆc κρείττων." Vergl. Fr. 51, wo die Menge „nicht versteht", wie die Vereinigung aus dem Gegensatz entsteht. Ferner Plato, Soph. 242 C, wo sich das Beispiel von dem sich Trennenden und Vereinenden wiederfindet.

53 Kratyl. 440 A. „Ἀλλ' οὐδὲ γνῶcιν εἶναι φάναι εἰκόc, ὦ Κρατύλε, εἰ μεταπίπτει πάντα χρήματα καὶ μηδὲν μένει . . ."

54 Vergl. zum folgenden ZELLER I, S. 673 ff.

55 Fr. 31. Anfang. „πυρὸc τροπαὶ πρῶτον θάλαccα, θαλάccηc δὲ τὸ μὲν ἥμιcυ γῆ, τὸ δὲ ἥμιcυ πρηcτήρ." Ein Beweis für die Identität von Seele und Feuer und Logos liegt dann darin, daß es Fr. 36 heißt: „ψυχῇcιν θάνατοc ὕδωρ γενέcθαι, ὕδατι δὲ θάνατοc γῆν γενέcθαι, ἐκ γῆc δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατοc δὲ ψυχή." Hier wird also ψυχή an der Stelle gebraucht, wo im vorhergenannten πρηcτήρ steht. Denn offenbar muß der Kreislauf in der Welt bei diesem πρηcτήρ und der γῆ beginnen. Zu Fr. 76 vergl. ZELLER S. 676 Anm. 6. Ferner Diog. IX, 8—9.

56 Fr. 60. „ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ αὑτή."

57 Zeller S. 681 ff.

58 Diogen. IX, 10—11.

59 Fr. 3 und Diog. IX, 7. „ὅτι τε ὁ ἥλιός ἐστι τὸ μέγεθος οἷος φαίνεται."

60 Diog. IX, 9 berichtet dies von allen Sternen: „εἶναι μέντοι ἐν αὐτῷ (dem Umgebenden) σκάφας ἐπεστραμμένας κατὰ κοῖλον πρὸς ἡμᾶς ἐν αἷς ἀθροιζομένας τὰς λαμπρὰς ἀναθυμιάσεις ἀποτελεῖν φλόγας, ἃς εἶναι τὰ ἄστρα, λαμπροτάτην δὲ εἶναι τὴν τοῦ ἡλίου φλόγα καὶ θερμοτάτην."

61 Fr. 6. Ferner Plato, Rep. VI, 498 A. Vergl. zum folgenden Zeller S. 684 Anm. 2. Ferner: H. Usener: Die Sintflutsagen. Bonn 1899. S. 133 hat gezeigt, wie Heraklit mit seiner Vorstellung von der täglichen Neubildung der Sonne an mythische Anschauungen von der Geburt des Lichtgottes anknüpft. Auch bei den Ägyptern „ist es durchgehende Vorstellung, daß Sonne und Mond leuchtende Barken sind, auf denen der Gott alltäglich die himmlischen Gewässer durchfährt" (a. a. O. S. 130).

62 Fr. 64—66. „λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον· καλεῖ δὲ αὐτὸ χρησμοσύνην καὶ κόρον. χρησμοσύνη δέ ἐστιν ἡ διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος." Ferner Fr. 31 und Diog. IX, 8. „γεννᾶσθαί τε αὐτόν ἐκ πυρός καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα." Vergl. Zeller S. 687 ff. Dieser periodische Wechsel soll nach Herakl. Lehre, wie Censorin. Di. natal. 18, 11 sagt, alle 10800 Jahre, nach dem Bericht Plac. II, 32 alle 18000 Jahre eintreten; dies sei dann das Weltjahr. Vergl. Zeller S. 701 Anm. 2.

63 Vergl. Diels: H. v. Eph. Anm. zu Fr. 31 S. 9.

64 So möchte ich mit Pfleiderer S. 109 Fr. 52 auffassen: „αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεττεύων παιδὸς ἡ βασιληίη."

65 z. B. Fr. 137. Dann Diog. IX, 7. „πάντα τε γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην . . ." Simpl. Phys. 24, 4. Vergl. hierzu Zeller I, 667 ff.

66 z. B. Fr. 94. „ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται [τὰ] μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν." Denn die Sonne wird ihre Maße nicht überschreiten; ansonst werden sie die Erinyen, der Dike Schergen, ausfindig machen. Zum αἰων vergl. Fr. 52. Zur Dike noch Fr. 28.

67 Fr. 111. „νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδύ, κακὸν ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν."

68 Ich entnehme die Zitate der J. D. von Herm. Koppehl, Jena 1892: Die Verwandtschaft Leibnizens und Thomas v. Aquino in der Lehre vom Bösen. S. 119 Thomas: „Si nulla mala essent in rebus multum de bono hominis diminueretur, nam bonum ex compositione mali magis cognoscitur sicut quantum bonum sit sanitas infirmi maxime

cognoscunt, qui etiam ad eam magis exardent quam sani." LEIBNIZ: „Aussi ne vous appercevons nous du bien de la santé et d'autres biens semblables, que lorsque nous en sommes privés?"

69 Fr. 102. „τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια."

70 Fr. 79 und Fr. 78: „ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει." „Des Menschen Sinn ist ohne Einsicht, nicht so der göttliche." Der Abstand des Menschen von Gott ist ferner betont Fr. 88; ferner Fr. 70 nennt er die Gedanken der Menschen „Kinderspiele". Endlich erinnern wir an das, was gelegentlich des Logos ausgeführt wurde. Vergl. Fr. 86: „ἀλλὰ τῶν μὲν θείων τὰ πολλά, καθ' Ἡράκλ. ἀπιστίῃ διαφυγγάνει μὴ γιγνώσκεσθαι." „Die Kenntnis des Göttlichen entzieht sich größtenteils dem Verständnis, weil man nicht daran glaubt."

71 KOPPEHL S. 116. THOMAS: „Bonum autem et melius non eodem modo considerantur in toto et in partibus. In toto enim est integritas, quae in partium ordine et compositione relinquitur ..." LEIBNIZ: „Ce qui trompe en cette matière est ..., qu'on se trouve porté à croire, que ce qui est le meilleur dans le tout est le meilleur aussi qui soit possible dans chaque partie."

72 Eudem. Eth. H. 1. 1235 a. 25. (DIELS p. 65 n. 22.) „καὶ Ἡ. ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο. und Numen. Fr. 16. Thedinga (bei Chalcid. c. 297, DIELS a. a. O.). „Numenius laudat Heraclitum reprehentem Homerum, qui optaverit interitum ac vastitatem malis vitae (— dies trifft allerdings nicht unseren Sinn —), quod non intellegeret mundum sibi deleri placere, siqui deus silva, quae malorum fons est exterminaretur." Homer, Il. Σ 107. Vergl. GOMPERZ S. 19.

73 Fr. 119. „ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων" und Fr. 116.

74 Fr. 4. „Si felicitas esset in delectationibus corporis boves felices diceremus cum inveniant orobum ad comedendum."

75 Fr. 114. Schluß: „τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου. κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται."

76 Fr. 32. „ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα."

77 Fr. 42. „τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως."

78 Vergl. Fr. 16. „τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι." Vergl. dazu USENER: Götternamen S. 177 ff. über die Verehrung und ethische Bedeutung des Himmelslichtes.

79 Fr. 44. „μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκωσπερ τείχεος" und Fr. 2.

80 Fr. 11. „πᾶν γὰρ ἑρπετὸν [θεοῦ] πληγῇ νέμεται."

81 „ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν" und „naturam sequi" ist später die Vorschrift der Stoa. Auch Spinoza wird von hier uns verständlich.

82 Fr. 104. „τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δήμων. ἀοιδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλῳ χρείωνται ὁμίλῳ οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί."

83 Fr. 49. „εἷς ἐμοὶ μύριος, [ἐὰν ἄριστος ᾖ]."

84 Il. B 204/205. Dazu Herakl. Fr. 33. „νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνός."

85 Fr. 29. „αἱρεῦνται γὰρ ἓν ἀντία πάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν, οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα. Hierzu ferner Fr. 17, das gegen Homer, Od. 18 V. 135 gerichtet ist und sein Urteil über die Ephesier Fr. 121.

86 Diog. IX, 7. „καὶ πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη." Ferner: Fr. 62, 98 usw.

87 Fr. 117 und 118.

88 „ἀνθρώπους μένει τελευτήσαντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν."

89 Offenbar denkt Heraklit im vielumstrittenen Fr. 98 an die orphische Vorstellung vom Schlamm im Hades; nur daß bei ihm der Ausdruck bildlich gemeint ist. Pfleiderers Vorschlag (S. 217—219), zu lesen: „ὁσιοῦνται" statt „ὀσμῶνται" ist nicht wohl annehmbar (vergl. Dieterich: Nekyia S. 74 Anm. 5). Es würde auch keinen Sinn haben zu sagen: die Seelen werden erst im Hades geweiht; die Weihen finden vor der Hadesfahrt im Diesseits statt. Diels Erklärung zu Fr. 98 in der Sonderausgabe ist zu gesucht.

90 Fr. 28.

91 Fr. 25. „μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι."

92 Hipp. IX, 10. „ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες." Woher dem Heraklit sein Unsterblichkeitsglaube kam, kann man nicht sagen; vielleicht liegt auch in diesem Punkt pythagoräischer Einfluß vor, da ja die Pythagoräer die Seelenwanderung lehrten.

93 Fr. 63.

94 Fr. 69 und 68 zum Orakel Fr. 93.

95 Fr. 6. „καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μιανόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο. μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα· καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὔχονται ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο [οὔτι] γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρως οἵτινες εἰσι." Über das Treiben der Phallossänger Fr. 15. Über die Götterbilder Fr. 128, das Diels allerdings für falsch hält; ferner Fr. 14 klagt er, daß die Einführung in die Weihen in unheiliger Weise zu geschehen pflegt.

Die Dichter und Künstler.

1 Simonides VII, 100. οὐ γάρ κοτ' εὔφρων ἡμέραν διέρχεται
ἅπαςαν, ὅςτις ςὺν γυναικὶ πέλεται.

2 Vergl. Hesiod. Theogonie v. 590.
ἐκ τῆς γὰρ γένος ἐςτὶ γυναικῶν θηλυτεράων
τῆς γὰρ ὀ λώιόν ἐςτι γένος καὶ φῦλα γυναικῶν.

Erga 703—705. τῆς δ' αὖτε κακῆς οὐ ῥίγιον ἄλλο
δειπνολόχης ἥτ' ἄνδρα καὶ ἴφθιμόν περ ἐόντα
εὕει ἄτερ δαλοῦ καὶ ὠμῷ γήραϊ δῶκεν.

3 Vergl. Solon (Hiller) v. 25/26.
τοιαύτη Ζηνὸς πέλεται τίςις,
οὐδ' ὑφ' ἑκάςτῳ ὥςτερ θνητὸς ἀνὴρ γίγνεται ὀξύλοχος.

4 Theognis 375/376. πῶς δή ςευ, Κρονίδη, τολμᾷ νόος ἄνδρας
ἀλιτροὺς ἐν ταὐτῇ μοίρῃ τόν τε δίκαιον ἔχειν.

5 1. olymp. Ode V. 85. Ausg. von W. Christ, übers. von W. v. Humboldt.
ἔςτι δ' ἀνδρὶ φάμεν ἐοικὸς ἀμφὶ δαιμόνων καλά·
μείων γὰρ αἰτία. Auch olymp. Od. IX, 37—38; in der 1. olymp. Ode auch die Erzählung von Pelops.

6 Ol. Od. II, 77 ff.

7 Die Götter leben von Nektar und Ambrosia, das ihnen Unsterblichkeit verleiht. Ol. Od. I, 62, Apollons Liebe Ol. Od. VI, 35.

8 Vergl. z. B. Pyth. Od. I, 25—26. (Hephaistos); Ol. Od. IX, 53—54 usf.

9 Pyth. Od. X, 10. Ἄπολλον, γλυκὺ δ' ἀνθρώπων τέλος ἀρχά τε
δαίμονος ὀρνύντος αὔξεται.
ὁ μὲν που τε οἷς γε μήδεςι τοῦτ' ἔπραξεν·

Ferner Ol. Od. XIV, 5—7 usf.

10 Vergl. Nem. Od. XI, 42—44 und Ol. Od. II, 23—24.

11 Nem. Od. VII, 1.

12 Christ S. 228 n. 28. „Νόμος ὁ πάντων βαςιλεὺς
θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων
ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον
ὑπερτάτᾳ χειρί."

Vergl. ferner: Nem. Od. IV, 42: „πότμος ἄναξ König Geschick."

13 z. B.: Ol. Od. XIII, 103.

14 z. B.: Nem. Od. VI, 1—8. „Ἓν ἀνδρῶν,
ἓν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν
ματρὸς ἀμφότερος· διείργει δὲ πᾶςα κεκριμένα
δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ χάλκεος ἀςφαλὲς αἰὲν
μένει ουρανός· ἀλλά τι προςφέρομεν ἔμπαν ἢ μέγαν
νόον ἢ τοι φύςιν ἀθανάτοις,
καίπερ ἐφαμερίαν οὐκ εἰδότες οὐδὲ μετὰ νύκτας ἄμμι
οἵαν τιν' ἔγραψε δραμεῖν ποτὶ ςτάθμαν."

15 Pyth. Od. VIII, 95 ff. „ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δ' οὔ τις; σκιᾶς ὄναρ
ἄνθρωπος. ἀλλ' ὅταν αἴγλα
διόσδοτος ἔλθῃ,
λαμπρὸν φέγγος ἔπεστιν ἀνδρῶν
καὶ μείλιχος αἰών."

Vergl. auch Pyth. Od. III, 105. THIERSCH weist auf Odyssee 18, 130 ff. hin und auch auf Sophokles, Aiax 118 ff. Ferner Pindar Ol. Od. XII, 10 ff.

16 Vergl. zum folgenden: ALBR. DIETERICH: Nekyia 109 ff. und E. ROHDE: Psyche, 3. Aufl. Bd. II, 207 ff.

17 CHRIST S. 223. Fragm. 2.
„καὶ σῶμα μὲν πάντων ἕπεται θανάτῳ περισθενεῖ,
ζωὸν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἴδωλον· τὸ γάρ ἐστι μόνον ἐκ θεῶν."

18 Ol. Od. II, 68 ff.

19 CHRIST S. 223. Fragm. 1. „Ἔνθεν τὸν ἄπειρ ἐρεύγονται σκότον
βληχροὶ δνοφερᾶς νυκτὸς ποταμοί . . ."

20 z. B.: Nem. Od. VII, 1. „Ἐλείθυια, πάρεδρε Μοιρᾶν βαθυφρόνων . . ."

21 z. B.: Nem. Od. III, 40. „συγγενεῖ δέ τις εὐδοξίᾳ μέγα βρίθει" und Ol. Od. IX, 100 und Ol. Od. II, 94 usw., wo immer die **angeborene** Tugend gepriesen wird.

22 Pyth. Od. VIII, 44—45. „Φυᾷ τὸ γενναῖον ἐπιπρέπει
ἐκ πατέρων παισὶν λῆμα."

23 Vergl. H. COHEN: Ethik d. reinen Willens S. 343 ff.

24 Ol. Od. II, 45—46. „ἰδοῖσα δ' ὀξεῖ' Ἐρινύς
ἔπεφνέ οἱ σὺν ἀλλαλοφονίᾳ γένος ἀρήιον."

25 REINHARD KEKULÉ: Über die Entstehung der Götterideale der griechischen Kunst. Stuttg. 1877. S. 15.

26 Vergl. v. SYBEL: Weltg. d. Kunst S. 79 ff. und M. COLLIGNON: Gesch. d. gr. Plast. Dtsche. Ausg. S. 261.

27 KEKULÉ a. a. O. S. 15.

28 a. a. O. S. 21—22.

29 v. SYBEL: Weltgesch. S. 97.

30 v. SYBEL a. a. O. S. 97.

31 a. a. O. S. 105.

32 a. a. O. S. 108 ff.

Das Erwachen des Idealismus.

1 A. BOECKH: „Philolaus des Pythagoräers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes." Berlin 1819. S. 42. Noch immer das Hauptwerk über die Pythagoräer, im folgenden kurz zitiert: BÖCKH. Es sei gleich hier bemerkt, daß ich mit ZELLER und DIELS die Bruchstücke der Schrift des Philolaos, wie sie BOECKH gesammelt hat, für echt halte mit Ausnahme derjenigen, welche in das angebliche Buch

„über die Seele“ gehören. Dem Urteil von A. Döring: Gesch. d. griech. Philos. Leipzig 1903. Bd. I, S. 141, kann ich mich nicht anschließen und halte seinen Versuch, nicht weniger als drei Hauptsysteme des wissenschaftlichen Pythagoräismus auszusondern, für verfehlt, weil Unmögliches beginnend.

Die Pythagoräer.

1 Das Nähere über das Leben des Pythagoras, sowie über die Gebräuche und Einrichtungen des pythagoräischen Bundes siehe Zeller I, 1 S. 296 ff. und derselbe: Vortr. u. Abhandlgn. Leipzig 1865. S. 30 ff. Ferner über die Stellung zu den Mysterien: E. Rohde: Psyche II, 259 ff. und Albrecht Dieterich: Nekyia S. 84 ff. Jetzt auch: Gomperz: Griech. Denker I, 81 ff. Vergl. was wir in der Einleitung über Orphiker und Pythagoräer gesagt haben.

2 L. v. Schroeder und R. Garbe treten dafür ein, daß diese Lehre von Indien über Persien zu den Griechen gekommen ist.

2a Man kann sicherlich zwei Schichten in der Überlieferung über die Vorstellungsart der Alt-Pythagoräer (die Neu-Pythagoräer kommen hier nicht in Betracht) unterscheiden, so daß die erste im wesentlichen das VI. und die erste Hälfte des V. Jahrh. umfaßt und die Lehre des Meisters selbst (570—530), die zweite die zweite Hälfte des V. Jahrh. und die entwickelte Lehre des Philolaos, Archytas usf. enthält; doch wird auch diese Scheidung auf große Schwierigkeiten stoßen. Für unsere Zwecke ist sie belanglos, und so wollen wir versuchen, die Lehren der Pythagoräer im Zusammenhang darzustellen.

3 Diels: Vorsokr. 255. Fr. 14. Vergl. noch Zeller S. 442 Anm. 4. Simpl. Phys. 732, 26. Ferner E. Rohde: Psyche II, 123 Anm. 2, wo weitere Stellen angegeben sind.

4 Vergl. Zeller I, 1. 401 Anm. 2; Nikom. Harm. I, 10 ff.; Jambl. in Nikom. 171 f. usf. Die innere Unhaltbarkeit der dort vorgetragenen Erzählung ist von Zeller, Böckh, Brandis genügend dargetan. Mir scheint, daß Max C. Schmidt: Altphilol. Beiträge, 2. Heft: Terminolog. Studien. Leipzig 1905 S. 28 u. 76, im wesentlichen das Richtige getroffen hat.

5 Das Nähere bei Schmidt.

6 Fr. 6. (Diels S. 251.) „ἁρμονίαϲ δὲ μέγεθόϲ ἐϲτι ϲυλλαβὰ καὶ δι’ ὀξειᾶν· τὸ δὲ ὀξειᾶν μεῖζον τᾶϲ ϲυλλαβᾶϲ ἐπογδόῳ· ἔϲτι γὰρ ἀπὸ ὑπάταϲ ἐϲ μέϲϲαν ϲυλλαβά, ἀπὸ δὲ μέϲϲαϲ ἐϲ νεάταν δι’ ὀξειᾶν, ἀπὸ δὲ νεάταϲ ἐϲ τρίταν ϲυλλαβά, ἀπὸ δὲ τρίταϲ ἐϲ ὑπάταν δι’ ὀξειᾶν· τὸ δ’ ἐν μέϲῳ μέϲϲαϲ καὶ τρίταϲ ἐπόγδοον· ἁ δὲ ϲυλλαβὰ ἐπίτριτον, τὸ δὲ δι’ ὀξειᾶν ἡμιόλιον, τὸ διὰ πᾶϲαν δὲ διπλόον. οὕτωϲ ἁρμονία πέντε ἐπόγδοα καὶ δύο διέϲιεϲ, δι’ ὀξειᾶν δὲ τρία ἐπόγδοα καὶ δίεϲιϲ, ϲυλλαβὰ δὲ δύ’ ἐπόγδοα

καὶ δίεσις." Daselbst ferner Boethius inst. mus. III, 8, p. 278, 11 (Friedl.). Es ist interessant, daß in neuerer Zeit Herbart die Oktave vielmehr als vollen Gegensatz der Töne empfunden und bezeichnet hat.

7 Nach Fr. 6 ist von der Hypate (z. B. E) bis zur Mese (A) eine Quinte und von der Mese zur Nate (E) eine Quinte; von der Nate zur Trite (H) eine Quarte und von der Trite (H) zur Hypate (E) eine Quinte, und zwischen Trite (H) und Mese (A) liegt ein Ganzton. Dies stimmt nur für das ursprüngliche Heptachord, nicht für das spätere Oktachord, wie sich aus folgender (aus Böckh S. 72 entlehnter) Tafel ergibt.

	Heptachord		Oktachord
	νήτη	. . . .	νήτη
		Ton	
Trihemitonium {	παρανήτη	. . . .	παρανήτη
		Ton	
	———	. . . .	τρίτη
		Halbton	
	τρίτη	. . . .	παραμέση
		Ton	
	μέση	. . . .	μέση
		Ton	
	λιχανός	. . . .	λιχανός
		Ton	
	παρυπάτη	. . . .	παρυπάτη
		Halbton	
	ὑπάτη	. . . .	ὑπάτη

Es sei hier auch kurz bemerkt, daß die Pythagoräer auch schon drei Klanggeschlechter (diatonisch, chromatisch und enharmonisch) sowie drei Tonarten (dorisch, lydisch, phrygisch) unterschieden. Vergl. Brandis: gr.-röm. Philos. S. 462—463. Ferner Diels S. 265 n. 16.

8 Vergl. Novalis: „Zahlen sind, wie Zeichen und Worte, Erscheinungen, Repräsentationen κατ' ἐξοχήν. Ihre Verhältnisse sind Weltverhältnisse. Die reine Mathematik ist die Anschauung des Verstandes, als Universum." (Ausg. von Tieck und Schlegel 1820. II, 175.) Wenn man die Aufzeichnungen von Novalis über Mathematik liest, glaubt man einen Pythagoräer zu hören. Wir wollen an einer andern Stelle noch eine Probe davon geben. Auch in der Würdigung der Musik begegnet sich Novalis mit den Pythagoräern. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Musik in den Weihen und Mysterien der Pythagoräer eine Rolle spielte als Läuterungs- und seelisches Reinigungsmittel. Und man lese nun Novalis a. a. O.: „Echte Mathematik ist das Element des Magiers. In der Musik erscheint sie förmlich als Offenbarung, als schaffender Idealismus."

9 Vergl. BRANDIS: Gesch. d. Entw. S. 165—166. Und ZELLER I, 1. 478 ff. Es gibt nur scheinbar in diesem Punkt einen Gegensatz der Auffassung zwischen BRANDIS und ZELLER. Die Erfahrung und das Experiment stehen immer schon unter der Leitung von Ideen und Begriffen, und die Wahrnehmung kann zwar die Veranlassung zur Begriffsbildung sein, enthält aber den Begriff nicht, der daher auch nicht aus ihr abstrahiert werden kann. (KANT, Krit. d. r. V. 2. Aufl. Einleitung.) „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie doch nicht eben alle aus der Erfahrung." „Das Experiment ist nur Hilfsmittel für den Denkprozeß, ähnlich wie die Rechnung, der Gedanke muß ihm in allen Fällen und mit Notwendigkeit vorausgehen ... Ein Experiment, dem nicht eine Theorie, d. h. eine Idee vorhergeht, verhält sich zur Naturforschung wie das Rasseln mit einer Kinderklapper zur Musik," sagt der große Chemiker LIEBIG (vergl. FR. A. LANGE, Gesch. d. Materialism. 7. Aufl. II, 180). Demnach kann auch der Grundgedanke der Pythagoräer nicht durch Abstraktion aus der Erfahrung gewonnen sein; inwiefern nun doch das Experiment und andere Erfahrungen hier von Bedeutung sind, darüber siehe oben.

10 a. a. O. „τὰ τῶν ἀριθμῶν cτοιχεῖα τῶν ὄντων cτοιχεῖα πάντων εἶναι."

11 Met. I, 6. 987b. „οἱ μὲν γὰρ Πυθ. μιμήcει τὰ ὄντα φαcὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν."

12 a. a. O. „καὶ τὸ τοὺc ἀριθμοὺc αἰτίουc εἶναι τοῖc ἄλλοιc τῆc οὐcίαc."

13 a. a. O. „οἱ δ' ἀριθμοὺc εἶναί φαcιν αὐτὰ τὰ πράγματα." Ferner XIII, 8. 1083b. τὸ δὲ τὰ cώματα ἐξ ἀριθμῶν εἶναι cυγκείμενα.

14 So glaubte BRANDIS; dagegen bekämpft ZELLER diese Meinung mit Recht. Im übrigen muß ich auch von ZELLERS Auffassung in manchen Stücken abweichen.

15 Es ist schon richtig, wenn ZELLER S. 348 sagt, die Zahlen seien das Gesetz und „das Gesetz verhält sich zur Ausführung wie das Urbild zum Abbild"; aber dann hätte er dem Aristoteles nicht glauben sollen, daß die Pythagoräer die Zahlen auch zum Stoff der Dinge machten, denn diese Aussagen sind widersprechend.

16 Fr. 4. (DIELS S. 250.) „καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωcκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντεc· οὐ γὰρ οἷόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωcθῆμεν ἄνευ τούτου."

17 a. a. O. S. 253. Fr. 11, 16. „γνωμικὰ γὰρ ἁ φύcιc ἁ τῶ ἀριθμῶ καὶ ἡγεμονικὰ καὶ διδαcκαλικὰ τῶ ἀπορουμένω παντὸc καὶ ἀγνοουμένω παντί. οὐ γὰρ ἦc δῆλον οὐδενὶ οὐδὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ' αὐτὰ οὔτε ἄλλω πρὸc ἄλλο, εἰ μὴ ἦc ἀριθμὸc καὶ ἁ τούτω οὐcία. νῦν δὲ οὗτοc κάταν ψυχὰν ἁρμόζων αἰcθήcει πάντα γνωcτὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοιc . . ."

18 Diels S. 249 n. 28. „οἱ δὲ Πυθ. τὸν λόγον μέν φαcιν [κριτήριον εἶναι], οὐ κοινῶc δέ, τὸν δὲ ἀπὸ τῶν μαθημάτων περιγινόμενον, καθάπερ ἔλεγε καὶ ὁ Φ.“ Diese Stelle ist zwar dem Ausdruck nach unecht, dem Sinne nach aber, wie ich im Gegensatz zu Zeller glaube, echt.

19 Wie Zeller dies zu bestreiten vermag (Phil. d. Gr. I, 1. 369), sehe ich nicht ein. Er führt zwar mit Recht aus, daß die Lehre von der Einheit und unbestimmten Zweiheit den alten Pythagoräern noch nicht (wie Böckh meinte), angehört; und auch darin hat Zeller recht, daß sie den Gegensatz: Geist und Materie, der ja auch sachlich falsch ist, nicht kannten; ebenso finden sich bei ihnen noch nicht die Ausdrücke Form (εἶδοc) und Stoff (ὕλη). Wohl aber ist dieser letztere Gegensatz, besser: der Gegensatz zwischen Gesetz als gestaltendem Prinzip und Stoff als empfangendem Prinzip, welcher durchaus nicht identisch ist mit dem Gegensatz: Geist — Materie, in ihrem Begrenzenden und Unbegrenzten deutlich enthalten. Vergl. Aristot. Phys. III, 4 und IV, 6. Ohne diese Annahme wird ihre ganze Philosophie unverständlich, und es ist mir völlig begreiflich, wie Zeller S. 356 dazu kommt zu sagen, die Kategorientafel der Pythagoräer sei eine prinziplose, willkürliche Auswahl empirischer Gegensätze. Daß dem nicht so ist, glaube ich zeigen zu können. Zeller ist viel zu sehr auf das Urteil des Aristoteles eingeschworen. Vergl. Zeller S. 418, wo er ja selbst das Unbegrenzte dem Stoff gleichsetzt.

20 Vergl. Fr. 5. (Diels S. 251.) „ὁ γα μὰν ἀριθμὸc ἔχει δύο μὲν ἴδια εἴδη, περιccὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μειχθέντων ἀρτιοπέριττον . . .“ und Zeller I, 1. S. 351. Jambl. in Nikom. „ἀρτιοπέριccον δέ ἐcτιν ὁ καὶ αὐτοὶ μὲν εἰc δύο ἴcca κατὰ τὸ κοινὸν διαιρούμενοc, οὐ μέντοι γε τὰ μέρη ἔτι διαιρετὰ ἔχων ἀλλ' εὐθὺc ἑκάτερον περιccόν·“ Andere Stellen bei Zeller a. a. O.

21 Vergl. (Diels a. a. O.) Fr. 1. „ἁ φύcιc δ' ἐν τῷ κόcμῳ ἁρμοχθὴ ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων καὶ ὅλοc ὁ κόcμοc καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα.“ Sodann Anfang von Fr. 2. „ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα, ἄπειρα δὲ μόνον . . . οὔ κα εἴη.“

22 a. a. O.. Fr. 3. „ἀρχὰν γὰρ οὐδὲ τὸ γνωcούμενον ἐccεῖται πάντων ἀπείρων ἐόντων κατὰ τὸν Φιλόλαον.“

23 Daher bedarf es eben der Zahl als eines begrenzenden Prinzipes in der Erkenntnis: „Und in der Tat hat ja alles, was man erkennen kann, eine Zahl. Denn ohne sie läßt sich nichts erfassen oder erkennen.“ Fr. 4. a. a. O. „καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωcκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γὰρ οἷόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωcθῆμεν ἄνευ τούτου.“

24 Vergl. Fr. 6.

25 Obschon Zeller diese Ansicht durchaus bestreitet, glaube ich, daß sie der Wahrheit entspricht. Zeller selbst (I, 1. S. 375) hat gegen die Stelle Syrian, Schol. 925b (zitiert bei Zeller S. 364) kein

ernstliches Bedenken. Und die beiden sogleich noch näher zu besprechenden Stellen aus Aristoteles Metaph. bleiben von Zellers Standpunkt aus ganz unverständlich, werden aber sofort klar und durchsichtig, wenn man annimmt, daß die Pythagoräer ein noch nicht Zahl seiendes Eins den Gegensätzen zugrunde legten, eine göttliche Ureinheit, welche die Gegensätze enthält und eben deswegen aus sich entlassen kann. So unterscheidet ja auch Philolaos Fr. 6 (Diels S. 251) das Wesen der Dinge, sofern es ewig und nur der göttlichen Einsicht offenbar ist, und sofern es als das Gegensatzpaar der Natur zugrunde liegt und sie erkennbar macht. Hierin also, in der Lehre vom ursprünglichen Eins, behält Böckh, wie mir scheint, recht.

26 Nach Aristot. Mat. I, 5. 986a besteht das Eins aus beiden Gegensätzen, dem Geraden und Ungeraden: aus ihm entsteht die Zahl; es ist also selbst noch nicht Zahl. „τὸ δὲ ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν) τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός ..." Dagegen Metaph. XIII, 6 werden die Einheiten den Zahlen ausdrücklich gleichgestellt, aber, sagt Aristoteles, „wie jedoch das erste Eins sich zur Ausdehnung gebildet habe, darauf scheinen sie nicht antworten zu können." „ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἓν συνέστη ἔχον μέγεθος, ἀπορεῖν ἐοίκασιν." Das erste Eins ist also offenbar noch nicht Zahl, sondern, indem es sich zur Ausdehnung bestimmt, wird es Zahl. Dann aber ist es begrenzend, ungerade: vergl. Metaph. XIV, 3. 1091a. Der Vorwurf wird hier gleichzeitig erneuert, daß die Pythagoräer die Entstehung des Eins nicht erklären können, nur daß hier die Gegensätze selbst schon als irgendwie körperlich oder sinnlich vorausgesetzt werden: als Flächen, Farben, Samen usw., was natürlich nur die Unfähigkeit des Aristoteles, sich in die Gedanken seiner Gegner zu versetzen, beweist.

27 Arist. de coelo II, 13. 293b und Simpl. zu Arist. de coelo p. 512, 12. (Heib.) Vergl. ferner Zeller I, 1. 412 Anm. 1; Usener: Götternamen S. 208 Anm. 95.

28 Aristot. Phys. III, 4. 203a. „καὶ εἶναι τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον."

29 Arist. Phys. IV, 6. „εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθ. κενὸν καὶ ἐπεισιέναι αὐτῷ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις, ὡς ὄντος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ τινὸς τῶν ἐφεξῆς καὶ διορίσεως· καὶ τοῦτ εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς· τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν."

30 Phys. IV, 10; dort in bezug auf die Zeit: „οἱ μὲν γὰρ τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν εἶναι φασιν, οἱ δὲ τὴν σφαῖραν αὐτήν." Nur das letztere paßt auf die Pythagoräer und wird weiter a. a. O. so erläutert: ἡ δὲ πάντα ἐστὶ καὶ ἐν τῇ τοῦ ὅλου σφαίρᾳ." Vergl. Böckh S. 109—110, daselbst weitere Stellen: ferner Zeller I, 1. 437, 3 und Diels Dox. 318. Zeller faßt die Stellen anders auf; es ist aber für mich kein Zweifel,

daß die Zeit ins Unbegrenzte gehört, weil ja als Grund ihrer Identifizierung mit der Himmelskugel angegeben wird, daß alles in ihr ist.

31 Aristot. a. a. O. Dagegen Plato Tim. 49 ff. bes. 51, wo er den Raum als Prinzip der Bestimmbarkeit schildert.

32 DIELS S. 251. Fr. 6 von Zeile 12 an. Vergl. ferner: Aristot. de anima I, 4. „καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι..." Ferner BÖCKH S. 61 und ZELLER S. 357, 3. Nikom. Arithm. S. 59. „ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ διχὰ φρονεόντων σύμφρασις." Auch diese letztere Definition gehört, wie schon BÖCKH und dann ZELLER angeben, vermutlich dem Philolaos an.

33 So auch bei Platon. Vergl. H. COHEN, Log. d. r. Erk. S. 125.

34 Metaph. I, 5. 986a.

35 Vergl. zum folgenden: H. HANKEL: Zur Gesch. der Mathematik in Altertum und Mittelalter. Leipzig 1874. S. 92 ff. und MORITZ CANTOR: Vorlesungen über Geschichte der Mathematik I, S. 124 ff. Leipzig 1880.

36 Arist. Metaph. XIV, 8. 1087b—1088a. Das notwendigerweise zugrunde liegende Substrat für das Maß ist echt aristotelisch!

37 CANTOR a. a. O. S. 135. HANKEL a. a. O. S. 104 und zum Gnomon auch BÖCKH S. 143. Ferner Aristot. Phys. III, 4. 203a und dazu ZELLER 1, 1. S. 351 Anm. 2, wo auch weitere Belegstellen angegeben sind.

38 HANKEL a. a. O. S. 104 u. 105.

39 DIELS S. 272. Fr. 2.

40 z. B. Aristot. Metaph. I, 5. 986a.

41 Vergl. ZELLER I, 1. S. 397 Anm. 5.

42 Vergl. DIELS. Fr. 11. Anfang: „θεωρεῖν δεῖ τὰ ἔργα καὶ τὴν οὐσίαν τῶ ἀριθμῷ καττὰν δύναμιν ἅτις ἐστὶν ἐν τᾷ δεκάδι· μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θείω καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχὰ καὶ ἁγεμὼν ..."

43 Aristot. de coelo I, 1. „καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται· τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος." SPEUSIPP schrieb ein Buch über die pythag. Zahlen, dessen zweite Hälfte der Zehnzahl gewidmet war, nach dem Bericht der Theol. Arithm. Abschnitt 13. (DIELS S. 245.)

44 ZELLER I, 1. S. 398 Abschn. 11. (DIELS 244.)

45 Theol. Arithm. (DIELS S. 245 Abschn. 13 Zeile 37—38). „τὸ μὲν γὰρ ᾱ στιγμή, τὰ δὲ β̄ γραμμή, τὰ δὲ τρία τρίγωνον, τὰ δὲ δ̄ πυραμίς."

46 KANT: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte § 9. Ausg. von HARTENSTEIN I, 21.

47 Vergl. NATORP: Logik in Leitsätzen zu akadem. Vorlesungen, Marburg 1904 S. 40 ff.

48 Vergl. Theol. Arithm. DIELS S. 245 Abschn. 13 Zeile 43—44. „τετρὰς μὲν γὰρ ἐν πυραμίδος γωνίαις ἢ βάσεσι, ἑξὰς δὲ ἐν πλευραῖς, ὥστε δέκα."

49 Vergl. Diels S. 248 n. 24 und dazu Böckh S. 87 und 89. Cassiodor, Expos. in Psalm. IX: „Iste autem numerus est, quem arithmetici actu primum quadrantal appellant, quem Philolaus Pythagoricus harmoniam geometricam vocat, eo quod omnes in ipso videantur harmonicae convenire rationes."

50 Hankel a. a. O. S. 101. Vergl. Eudem. bei Procl. pag. 19 ed. Basil. pag. 38 Barocc.

51 a. a. O.

52 Diels S. 254 Fr. 11 von Zeile 6 an. „ψεῦδος δὲ οὐδὲν δέχεται ἁ τῶ ἀριθμῶ φύσις, οὐ ἁρμονία· οὐ γὰρ οἰκεῖον αὐτῷ ἐστι. τᾶς τῷ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐστί· ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐπιπνεῖ· πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν τᾶς φύσεις τὸ ψεῦδος, ἁ δ' ἀλήθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾷ τῷ ἀριθμῷ γεννεᾷ."

53 a. a. O. S. 102.

54 Vergl. Cantor a. a. O. S. 171 ff.

55 Vergl. M. O. Schmidt: Terminol. Stud. S. 29, wo die entsprechende Stelle zitiert ist.

56 So berichtet auch Eudem. bei Simpl. Phys. 431, 8 (Zeller S. 354).

57 Vergl. hierzu und zum folgenden: Theol. arithm. p. 55 (Ast) Diels S. 244—245 Abschn. 12. „Φ. δὲ μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῆ διαστὰν ἐν τετράδι, ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδειξαμένης τῆς φύσεως ἐν πεντάδι, ψύχωσιν δὲ ἐν ἑξάδι, νοῦν δὲ καὶ ὑγιείαν καὶ τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον φῶς ἐν ἑβδομάδι, μετὰ ταῦτά φησιν ἔρωτα καὶ φιλίαν καὶ μῆτιν καὶ ἐπίνοιαν ἐπ' ὀγδοάδι συμβῆναι τοῖς οὖσιν."

58 Wie schon Böckh bemerkt S. 160.

59 Vergl. Diels S. 254 Fr. 12 und S. 247 Abschn. 15. Zur Erklärung des sonderbaren Ausdrucks: Lastschiff (ὁλκάς) für das fünfte Element siehe Böckh S. 161.

60 Diels S. 244 Abschn. 12, auch zum folgenden. Was Philolaus unter dem „Licht" verstand, wissen wir nicht. Vergl. Böckh S. 157—158. Ferner Zeller S. 390 Anm. 2. Alex. zu Metaph. I, 5. 985b. 26.

61 Vergl. z. B.: Aristot.: Über die Zeug. u. Entw. der Tiere 739a (Bekk. ed. mai.). „αἰεὶ δὲ παρέχει τὸ μὲν θῆλυ τὴν ὕλην τὸ δ' ἄρρεν τὸ δημιουργοῦν. ταύτην γὰρ αὐτῶν φαμὲν ἔχειν τὴν δύναμιν ἑκάτερον, καὶ τὸ εἶναι τὸ μὲν θῆλυ τὸ δ' ἄρρεν τοῦτο. ὥστε τὸ μὲν θῆλυ ἀναγκαῖον παρέχειν σῶμα καὶ ὄγκον, τὸ δ' ἄρρεν οὐκ ἀναγκαῖον· οὔτε γὰρ τὰ ὄργανα ἀνάγκη ἐνυπάρχειν ἐν τοῖς γιγνομένοις οὔτε τὸ ποιοῦν. ἔστι δὲ τὸ μὲν σῶμα ἐκ τοῦ θήλεος ἡ δὲ ψυχὴ ἐκ τοῦ ἄρρενος· ἡ γὰρ ψυχὴ οὐσία σώματός ἐστιν." Vergl. ferner a. a. O. 732a; 729b; 729a; 716a usf.

62 Vergl. zum folgenden: H. Siebeck: Gesch. d. Psychol. Gotha 1880. I, 66 ff. Zeller I, 1. S. 444 ff.

63 Arist. de anima I, 4. Anf.

64 Stob. Eklog. I, 682, die ich daher im Gegensatz zu Zeller I, 1. S. 145 für richtig halte.

65 Vergl. Plato, Phädo 85E.

66 Diels S. 259 Fr. 22, welches der Form nach sicher falsch, dem Inhalt nach echt zu sein scheint. Zeller I, 1. S. 445–446.

67 Diels Fr. 11.

68 De anima II, 1. 412b 4. „εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ."

69 Diels S. 254 Fr. 13. „κεφαλὴ μὲν νόου, καρδία δὲ ψυχῆς καὶ αἰσθήσιος ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τοῦ πρώτου, αἰδοῖον δὲ σπέρματος ⟨καὶ⟩ καταβολᾶς τε καὶ γεννήσιος· ἐγκέφαλος δὲ ⟨σημαίνει⟩ τὰν ἀνθρώπω ἀρχάν, καρδία δὲ τὰν ζώου, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτοῦ, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων· πάντα γὰρ καὶ θάλλουσι καὶ βλαστάνουσιν."

70 Denn mit Recht betont Zeller S. 436 Anm. 1, daß man das Unbegrenzte nicht mit dem umgebenden Feuer gleichsetzen darf. So liegt doch die Antithese: Grenze — Unbegrenztes = Licht — Finsternis wie sie ja durch die Kategorientafel geradezu geboten war, sehr nahe.

71 Vergl. Usener: Götternamen S. 190—191, welcher auch auf die Ilias XII, 239 ff. hinweist. Es bedarf dann der geschraubten Annahme Zellers I, 1. S. 414 Anm. 2 nicht mehr, daß die Pythagoräer die Bewegung der Gestirne als eine solche von Ost nach Ost oder von rechts nach rechts aufgefaßt hätten.

72 Vergl. Aristoteles de coelo II, 13 Anfang (die Stelle ist zu lang, um sie herzusetzen). Weitere Stellen Zeller I, 1. S. 427 Anm. 1.

73 Vergl. Zeller 1, 1. S. 420 Anm. 1. Böckh S. 115.

74 Vergl. Aristoteles de coelo II, 9; hierzu Zeller I, S. 429 ff., daselbst auch Anm. 2 die Belege für das Folgende. Vergl. auch Plato Rep. X, 616 f.

75 Vergl. Zeller I, 1. S. 422 Anm. 2.

76 Vergl. Böckh S. 124 und Zeller S. 420 Anm. 1 und S. 423 Anm. 3.

77 Vergl. Zeller S. 435 Anm. 2. Böckh S. 99. Derselbe, Kl. Schriften III, 297 ff.

78 Stob. I, 526. Aristot. de coelo 13, 293b. Zeller S. 424 Anm. 3.

79 Zeller I, 1. S. 419 ff.

80 Diels Fr. 11.

81 Alexand. bei Diog. VIII, 33. Zeller S. 459 Anm. 6.

82 Diels Fr. 16. „εἶναί τινας λόγους κρείττους ἡμῶν."

83 Alex. zu Metaph. I, 5. 985b. 26; Zeller S. 390 Anm. 2, daselbst auch zum folgenden.

84 Procl. in Euclid. p. 130, 8; 173, 11; 166, 25; 174, 12; Diels S. 246 n. 14. Vergl. dazu Zeller I, 1. S. 393 Anm. 1.

85 Metaph. XIV, 6.

86 Vergl. Cantor I, 171 ff.

87 CANTOR a. a. O. S. 160 und S. 194 ff. DIELS S. 264 n. 14.
88 CANTOR I, 184.
89 DIELS S. 265 n. 16 ff. und die Fragmente.
90 Vergl. H. RIEMANN: Handbuch der Musikgeschichte. Leipzig 1904. p. 11 und 218 und a. a. O.
91 Vergl. zum folgenden: SIEBECK: Gesch. d. Psych. I, 89 ff. ZELLER S. 488 ff. DIELS S. 103 ff.
92 Metaph. I, 5. 986a. 27.
93 DIELS Fr. 4 Anfang: „Ἀ. τῆς μὲν ὑγιείας συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ, ξηροῦ, ψυχροῦ, θερμοῦ, πικροῦ, γλυκέος καὶ τῶν λοιπῶν, τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικήν· φθοροποιὸν γὰρ ἑκατέρου μοναρχίαν."
94 Vergl. Theophr. de sens. 25. DIELS S. 104 auch zum folgenden.
95 Aet. IV, 17. DIELS S. 104 n. 8 und Plato Phaed. 96 AB, DIELS 105 n. 11.
96 Chalcid. in Tim. p. 279 (Wrob.). (DIELS S. 104. 10.)
97 Aristot. de anima I, 2. 405a. (DIELS S. 105 n. 12.)

Xenophanes aus Kolophon.

1 Über sein Leben siehe ZELLER I, 1. 521 ff. Er lebte 576—480 und lehrte hauptsächlich in Elea. Über seine Lehre und die Quellen zur Kenntnis seiner Philosophie vergl. außer ZELLER a. a. O. besonders: J. FREUDENTHAL: Über die Theologie des Xenophanes. Breslau 1886. Ferner: FRANZ KERN, Quaestionum Xenophanearum capita duo. Numburgi 1864. Derselbe: Beitrag zur Darstellung der Philosopheme des Xenophanes. Gymn. progr. Stettin 1871. Derselbe: Über Xenophanes v. Kol. Stettin 1874; Untersuchungen über die Quellen für die Philos. d. Xen. Gymn. progr. Stettin 1877 u. a. KERN führt die Schrift: De Melisso Xenophane Gorgia auf Theophrast zurück und schenkt ihr großes Vertrauen; aber DIELS Doxogr. S. 109—113 hat gezeigt, daß diese Schrift weder auf Theophrast noch auf Aristoteles zurückgeht, sondern nicht weiter hinaufgesetzt werden darf als ins III. Jahrh. v. Chr. (Dox. 113), vielleicht verfaßt unter Benutzung von Aristoteles' Schrift πρὸς τὰ Ξενοφάνου ᾱ und daher doch vorsichtig verwertbar. Wir zitieren die Fragmente nach DIELS: Vorsokr. Wenn also auch soviel feststeht, daß die Schrift nicht unmittelbar von Theophrast oder Aristoteles stammt, so ist sie doch nicht völlig als Quelle entwertet. Vergl. NATORP, Philos. Mtsh. XXV, 212. Die Übereinstimmung mit Simpl. p. 22, 26—31 ist nicht abzuleugnen. FREUDENTHAL: Theol. d. Xen. S. 40 ff. folgt hier im wesentlichen der Ansicht des Aristoteles, indem er auch annimmt, Xen. habe sich nicht deutlich ausgesprochen (Ar. Met. 986b), ob das Eine begrenzt oder unbegrenzt sei. Aber

Aristoteles kann hier gar nicht ausschlaggebend sein, solange noch eine andere Erklärung möglich ist. Denn gerade über die Eleaten hat er mit einer Verständnislosigkeit berichtet, die erstaunlich ist, und auch direkte Widersprüche sind ihm hier leicht nachweisbar, wovon bei Parmenides mehr. Vergl. hierzu NATORP: Philos. Mtsh. XXVI S. 1—16 und S. 147—169. Daß aber eine Erklärung möglich ist, darüber im Text.

2 Darüber, ob Xen. den reinen Monotheismus erreichte, ist Streit. FREUDENTHAL leugnet es und spricht von Henotheismus, der den Polytheismus nicht ausschließt. Wir kommen sogleich ausführlicher auf diese Streitfrage zurück. Man hat den Pantheismus bei ihm nicht genügend beachtet.

3 Vergl. Aristot. Metaph. I, 5. 986b. Vergl. zum folgenden: NATORP: Phil. Mtsh. XXV S. 213—214.

4 Timon bei Sext. Pyrrh. I, 224. Vergl. ferner: Theod. cur. gr. aff. IV, 5 S. 57 (Aëtius) „Ξ... ἓν εἶναι τὸ πᾶν ἔφηcε...“ Weitere Stellen: ZELLER I, 536 Anm. 1.

5 So übereinstimmend mit unwesentlichen Abweichungen ZELLER, NATORP, FREUDENTHAL u. a.

6 (DIELS: Vorsokr. 46 n. 32.) Plut. Strom. 4. „Ξενοφάνης δὲ ὁ Κολ.... οὔτε γένεcιν οὔτε φθορὰν ἀπολείπει, ἀλλ' εἶναι λέγει τὸ πᾶν ἀεὶ ὅμοιον. εἰ γὰρ γίγνοιτο τοῦτο, φηcίν, ἀναγκαῖον πρὸ τούτου μὴ εἶναι· τὸ μὴ ὂν δὲ οὐκ ἂν γένοιτο οὐδ' ἂν τὸ μὴ ὂν ποιῆcαι τι οὔτε ὑπὸ τοῦ μὴ ὄντοc γένοιτ' ἄν τι.“ Aristoteles Rhetor. 1399b (DIELS Vorsokr. 40 n. 12). „οἷον Ξ. ἔλεγεν ὅτι ὁμοίωc ἀcεβοῦcιν οἱ γενέcθαι φάcκοντεc τοὺc θεοὺc τοῖc ἀποθανεῖν λέγουcιν. ἀμφοτέρωc γὰρ cυμβαίνει μὴ εἶναι τοὺc θεούc ποτε.“ Und a. a. O. 1400b 5. (DIELS 40 n. 13) und Frag. 14 bei DIELS: Vorsokr.

7 Frag. 16. DIELS „Αἰθίοπέc τε θεοὺc cφετέρουc cιμοὺc μέλανάc τε
Θρῆικέc τε γλαυκοὺc καὶ πυρρούc φαcι πέλεcθαι.“

8 Frag. 15 DIELS. ἀλλ' εἰ χεῖραc ἔχον βόεc τ' ἠὲ λέοντεc
ἢ γράψαι χείρεccι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρεc
ἵπποι μέν θ' ἵπποιcι βόεc δέ τε βουcὶν ὁμοίαc
καί κε θεῶν ἰδέαc ἔγραφον καὶ cώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ' οἷόν περ κ' αὐτοὶ δέμαc εἶχον ἕκαcτοι.

9 L. FEUERBACH: Das Wesen des Christentums, herausg. v. QUENSEL (Rekl.) S. 74.

10 Fr. 11. „πάντα θεοῖc ἀνέθηκαν Ὅμηρόc θ' Ἡcίοδόc τε,
ὅcα παρ' ἀνθρώποιcιν ὀνείδεα καὶ ψόγοc ἐcτίν
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλοιc ἀπατεύειν“ u. Frag. 12.

11 Fragm. 23 DIELS. „εἷc θεόc, ἔν τε θεοῖcι καὶ ἀνθρώποιcι μέγιcτοc,
οὔτε δέμαc θνητοῖcιν ὁμοίιοc οὔτε νόημα.“

Es ist hier der Ort, kurz auf die Streitfrage einzugehen: war Xen.

Monotheist oder nicht? Zeller behauptet es, Freudenthal, dem viele zugestimmt haben (z. B. Gomperz: Griech. Denker I, 131 ff. u. S. 440 Anm. hierzu) leugnet es. Ich will kurz angeben, warum ich mich auf seiten Zellers stellen muß. (Vergl. Zeller I, 1. 528 ff. bes. 530, 3 und Dtsche. Lit.-Ztg. 13. Nov. 1886 und Arch. f. G. d. Philos. II, 1 ff., dagegen Freudenthal: Die Theologie d. Xen. und Arch. f. G. d. Philos. I, 322 ff. Ausschlaggebend scheint mir zu sein der offenbare Widerspruch, welcher zwischen dem obenzitierten Vers des Xen. und dem Bericht Pr. ev. I, 8, 5 p. 23 b. 7. „ἀποφαίνεται δὲ καὶ περὶ θεῶν ὡς οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὔσης· οὐ γὰρ ὅσιον δεσπόζεσθαί τινα τῶν θεῶν.“ (Vergl. hierzu Eurip. Hercul. fur. 1343–46).

„οὔ τ' ἠξίωσα πώποτ' οὔτε πείσομαι,
οὐδ' ἄλλον ἄλλου δεσπότην πεφυκέναι·
δεῖται γὰρ ὁ θεὸς εἴπερ ἔστ' ὄντως θεός,
οὐδενός.“

Dazu U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Herakles, 2. Aufl. II, 272 zu Vers 1346; ferner: de Melisso Xenophane Gorgia c. 3 (Diels: Vors. S. 42 Zeile 24 ff.) herrscht, wenn man auf dem Standpunkt Freudenthals steht: Wie konnte Xenoph. gleichzeitig einen einzigen Gott weit über alle anderen erheben als den größten und mächtigsten und zugleich doch sagen: es geziemt den Göttern nicht, von einem Gott beherrscht zu werden? Kaum würde Xenoph. die Überlegenheit des Einen Gottes über alle anderen so betont haben, wenn er, wie Freudenthal (Archiv f. G. I S. 340) meint, nur die Gewaltherrschaft des obersten Gottes in der Stelle Pr. ev. I, 8 hätte bekämpfen wollen. Mit der Despotie des Zeus bei Homer ist es auch nicht so schlimm, vergl. Ilias XV v. 184 ff., wo sich Poseidon dem Zeus völlig gleichschätzt. An sich wäre es ja gewiß denkbar, daß Xen. dem einen Gott die vielen in der Art, wie Freudenthal es erklärt, nebengeordnet hätte, wie ja auch die zahlreichen von Freudenthal beigebrachten Parallelen aus der griechischen Philosophie beweisen. Was aber die Sache einfach unmöglich erscheinen läßt, ist die Polemik des Xenophanes gegen die menschenähnliche Auffassung des Göttlichen; woran Xenophanes bei dem Einen Gott solchen Anstoß nahm, das sollte ihm bei den vielen Göttern nicht verwerflich geschienen haben? Kann man sich aber viele unpersönliche Götter nebeneinander denken? In welchem Sinne auch Xenoph. von vielen Göttern sprechen konnte, wird oben gezeigt werden; aber selbständige Individualität konnte er ihnen nicht zugestehen, ohne sie zu vermenschlichen; denn die Individualität wurzelt in der Persönlichkeit, damit hören sie aber auf, selbständige Götter zu sein, und werden Teile (in strengerem Sinne, als Freudenthal will) des All Einen; sie sind keine Götter, sondern nur unpersönliche Erscheinungen des Göttlichen.

Freudenthal nähert sich unserer Auffassung (S. 16), wenn auch er sie für Teile des Einen erklärt; aber ein Teil hat keine Individualität, so wenig wie der Arm beim Menschen.

12 Fragm. 24 Diels. „οὖλος ὁρᾶι, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ακούει." Ferner: De Melisso Xenoph. Gorgia, Diels S. 43 Zeile 9 (978a).

13 Fragm. 25. „ἀλλ ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει."

14 Vergl. Gomperz S. 131.

15 11. März 1882.

16 Diels Frag. 1 v. 13—14.

„χρὴ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὔφρονας ἄνδρας
εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις." und

Vers 23—24. Häufig ist auch sonst die Erwähnung der Götter z. B. Fr. 11 und 12, Fr. 14 und 18 usw., aber alle diese Stellen erklären sich leicht aus dem Pantheismus des Xenophanes. Von hier aus versteht sich auch, warum Xen. nicht als Atheist verfolgt wurde. Er steht dem Denken seines Volkes, wenigstens bei oberflächlicher Betrachtung nicht so fern. Anders läge die Sache, wenn er einen transzendenten Gott, etwa im Sinne des Christentums gelehrt hätte; dann freilich wäre die Welt entgöttlicht. Einen so gewaltigen Fortschritt darf man freilich hier noch nicht zu finden hoffen. Vergl. Freudenthal: Theol. d. Xen. S. 11 ff.

17 Sext. Pyrrh. I, 225. „ἐδογμάτιζε δὲ ὁ Ξ.... ἓν εἶναι τὸ πᾶν καὶ τὸν θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσιν· εἶναι δὲ σφαιροειδῆ καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀμετάβλητον καὶ λογικόν."
Vergl. Zeller I, 1 S. 536 Anm. 1.

18 Cicero de nat. deor. I, 11. 28. „Tum Xenophanes qui mente adiuncta omne praeterea quod esset infinitum deum voluit esse, de ipsa mente item reprehenditur ut ceteri, de infinitate autem vehementius, in qua nihil neque sentiens neque coniunctum potest esse." Diels S. 47 n. 34 und de Mel. Xen. Gorg. Diels S. 42 Z. 18—20 (977b).

19 Metaph. I, 5. 986b.

20 De M. X. G. (S. 43 Z. 16 Diels) 978a.

21 Frag. 26 Diels. „ἀεὶ δ' ἐν τ' αὐτῶι μίμνει κινούμενος οὐδέν
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλληι.

22 Zum folgenden vergl. Natorp: Philos. Mtsh. XXV. 213 ff.

23 Trotz Zellers Zweifel I, 1. 538. Vergl. De Mel. Xen. Gorg. c. 4. 978a (Diels S. 43).

24 Frag. 18 (Diels). „οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς' ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον."

25 Fr. 34. „καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων:
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται."

26 Frag. 2. „ῥώμης γὰρ ἀμείνων
ἀνδρῶν ἠδ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη."

27 Fr. 28. „γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὁρᾶται
ἠέρι προσπλάζον, τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἱκνεῖται." Vergl. Arist. de coelo II, 13. 294e.

28 Aet. II, 13, 14. (Diels 47 n. 38.) „Ξ. ἐκ νεφῶν μὲν πεπυρωμένων [sc. τὰ ἄστρα γίνεσθαι] σβεννυμένους δὲ καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἀναζωπυρεῖν νύκτωρ καθάπερ τοὺς ἄνθρακας· τὰς γὰρ ἀνατολὰς καὶ τὰς δύσεις ἐξάψεις εἶναι καὶ σβέσεις." Vergl. Plac. II, 24, 9. (Zeller 545, 2) und Fr. 32 (Diels).

29 Vergl. Hippol. Ref. I, 14. (Diels 46 n. 33) sowie Fr. 29.
„γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ἐσθ' ὅσα γίνονται ἠδὲ φύονται." u. Fr. 33.

30 Fr. 30, Schluß. „ἀλλὰ μέγας πόντος γενέτωρ νεφέων ἀνέμωντε καὶ ποταμῶν."

Parmenides.

1 Zu seinem Leben vergl. Zeller I, 1. 554, 1; er ist etwa 515 geboren; zur Lehre außer Zeller, Brandis, Gomperz, die Sonderausgabe seiner Fragm. von H. Diels: Parmenides Lehrgedicht. Berlin 1897, zitiert im folgenden: Diels S. A. (Sonder-Ausgabe); die Fragm. außerdem in der Sammlung Fragm. d. Vorsokr. Ferner: P. Natorp: Philos. Mtsh. XXV, 215 und XXVI, 1—16 und 147—169. Bei keinem der Vorsokratiker stehen sich wohl die Ansichten über die richtige Auffassung so diametral gegenüber als gerade bei Parmenides. Der Versuch von A. Bäumker (: die Einheit des parmenideischen Seienden: Jhrbch. f. kl. Philol. 1886 S. 541—561), Parmenides zum Realisten zu machen, ist sogar von Diels (Arch. f. G. d. Philos. I, 243—245, 1888) zurückgewiesen worden, der doch selbst (Diels) das Seiende des Parmenides räumlich-körperlich faßt. Gegen Zeller und Diels, welche, wie gesagt, den reinen Idealismus des Parmenides nicht anerkennen, stehen Brandis und Natorp, deren idealistische Auffassung ich im wesentlichen teile. Vergl. weiter unten.

2 Vergl. Fr. 1 (Diels). In seiner S. A. hat Diels den zugrunde liegenden Gedanken der Fahrt zum Licht zurückverfolgt bei den Vorgängern des Parmenides. Er hat gezeigt, wie Parmenides in den Epimenideischen καθαρμοί (wahrscheinlich eine Fälschung des Onomakritos) das Motiv der Entrückung in den Himmel vorfinden konnte, die Wagenfahrt speziell aber vielleicht dem Epos von der Sagraschlacht entnahm. Jedenfalls ist in orphischen Kreisen die ganze Vorstellung nicht fremd. Die feierliche Einführung in den Gedankengang seines Werkes beweist jedenfalls, wie hoch er von seiner Erkenntnis dachte. Vielleicht darf man auch an unsern Dr. Faust erinnern, der im Volksbuch vom Jahre 1587 in einem Wagen mit zwei

feurigen Drachen emporfährt unter die Gestirne, um seinen Wissenstrieb zu stillen. (GOETHES Faust. I Teil. Weimarer Ausgabe v. 702 bis 703.) „Ein Feuerwagen schwebt auf leichten Schwingen an mich heran." GOETHES Faust tritt den Gang zu den „Müttern" an, um im Nichts das All zu finden. Die Vorstellung von den zwei Wegen, dem einen, der zur Wahrheit und zum Lichte führt, dem andern des Irrtums und des Scheins, konnte Parmenides, wie DIELS zeigt, schon bei Hesiod finden (Erga V. 287 ff.), auch in der Theogonie wenigstens den Gegensatz des Scheins und der Wahrheit (V. 27—28) — die Göttin des Lichtes und der Wahrheit, die den Parmenides belehrt, erinnert an GOETHES „Zueignung".

„Bald machte mich, die Augen aufzuschlagen,
Ein inn'rer Trieb des Herzens wieder kühn;
Ich konnt' es nur mit schnellen Blicken wagen,
Denn alles schien zu brennen und zu glühn.
Da schwebte mit den Wolken hergetragen
Ein göttlich Weib vor meinen Augen hin,
Kein schöner Bild sah ich in meinem Leben,
Sie sah mich an und blieb verweilend schweben."

Aber GOETHES Göttin gab ihm den Schleier der Dichtung; Parmenides empfing die lautere Wahrheit selbst.

3 Fr. 1 V. 28—30. „χρεὼ δέ cε πάντα πυθέcθαι
ἠμὲν Ἀληθείηc εὐκυκλέοc ἀτρεμὲc ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξαc, ταῖc οὐκ ἔνι πίcτιc ἀληθήc."

4 Fr. 1 V. 33—37. „ἀλλὰ cὺ τῆcθ' ἀφ' ὁδοῦ διζήcιοc εἶργε νόημα
μηδέ c' ἔθοc πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάcθω,
νωμᾶν ἄcκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεccαν ἀκουὴν
καὶ γλῶccαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα." DIELS a. a. O.

glaubt hier Einwirkung Heraklits zu sehen; aber wir werden bald den Fortschritt gegen Heraklit bemerken. S. 63 betont DIELS mit Recht gegen GOMPERZ, daß der zweite Teil nicht ein Schwanken des Philosophen in seiner Meinung kundtut, sondern eben nur eine Prüfung der Lehren anderer Philosophen, vornehmlich des Heraklit. Inbetreff dieses letzteren Punktes (Polemik gegen Heraklit) scheint mir DIELS auch gegen ZELLER im Recht. Vergl. zu der Verwerfung der Sinne auch: DIELS: Vorsokr. 112 n. 22.

5 Frag. 6. Anfang.

„χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔcτι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔcτιν· τά c' ἐγὼ φράζεcθαι ἄνωγα." und

Fr. 4 und Fr. 8.

6 Fr. 6 muß doch wohl so gedeutet werden. Vergl. DIELS: S.-A. S. 69.

7 Fr. 5. „... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.“ (Nicht, wie Zeller will S. 558, 1. ἔστιν, was den Sinn ändert und nicht zu Fr. 8. V. 34 ff. paßt; aber diese freilich interpretiert man auch zu realistisch.)

8 Fr. 8 Vers 34—36. „ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν.“

Man hat versucht, diese Verse in dogmatischem Sinne zu deuten, daß das Sein vielmehr die Voraussetzung des Denkens wäre, welches als sein Teil existierte und von ihm erst erzeugt würde; aber der Ausdruck „οὕνεκέν ἐστι“ wäre dann unverständlich; denn hier wird doch das Sein zum Ziel des Denkens gemacht.

9 Plato, Parmenides 128B. „σὺ (Π.) μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασι ἓν φῂς εἶναι τὸ πᾶν καὶ τούτων τεκμήρια παρέχει καλῶς τε καὶ εὖ. —

10 Fr. 8 V. 3—4. „... ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν
οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον.“

11 Fr. 8 V. 5—6. „οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές.“

12 Fr. 8 V. 7. Hier ergänzt Diels, meiner Meinung mit Recht, zwischen αὐξηθέ und οὔτ' folgenden Vers: „οὔτ' ἔκ τευ ἐόντος ἐγέντ' ἄν· ἄλλο γὰρ ἂν πρὶν ἔην.“ S.-A. S. 77.

13 Fr. 8 V. 9—10. „τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν
ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;“

14 Fr. 8 V. 12—15. „οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη χαλάσασα πέδῃσιν,
ἀλλ' ἔχει·“

15 Fr. 8 V. 15—16. „ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν·
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν.“ Vergl. H. Cohen, Log. d. r. Erk. S. 94.

16 Die Mehrzahl der Forscher ist heute (mit Ausnahme von Natorp, vergl. den oben zitierten Aufsatz: Aristoteles und die Eleaten) der Meinung, daß Parmenides das Sein räumlich dinglich gedacht habe. Dennoch halte ich diese Ansicht für ganz verfehlt. Zu einer ausführlichen Polemik ist hier nicht der Ort; es genügt vielleicht, wenn die wichtigsten Bedenken Zellers widerlegt werden. Mit Recht hat schon Brandis (sowohl Commentat. Eleatic. 1813. S. 136 ff. als auch Hdbch. d. Gesch. d. gr.-röm. Philos. I, 383. Anm. aa) auf die Stelle: Plato, Theaetet 180E verwiesen, wo es heißt: „ἄλλοι αὖ τ' ἀναντία τούτοις ἀπεφήναντο οἷον ἀκίνητον τελέθειν, ᾧ πάντ' ὄνομ' εἶναι καὶ ἄλλα ὅσα Μέλισσός τε καὶ Παρμενίδας ἐναντιούμενοι πᾶσι τούτοις διισχυρίζονται, ὡς ἕν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὑτῷ, οὐκ ἔχον χώραν ἐν

ἢ κινεῖται." Wenn sich ZELLER demgegenüber auf Arist. Metaph. 1010a, 1 und de coelo 298b, 21 ff. beruft, so darf man, wie schon NATORP gesehen, nur auf Arist. Metaph. I, 5. 986b verweisen, wo das genaue Gegenteil steht, so daß sich Aristot. also selbst widerspricht. Daß die räumlichen Prädikate, welche Parmenides dem Sein scheinbar erteilt, bildlich wohl verständlich sind, wird im Text gezeigt werden. Aber ZELLER meint S. 564, wir wären nur dann berechtigt, sie bildlich zu nehmen, „wenn unser Philosoph irgend eine Andeutung darüber gäbe, daß er sein Seiendes unkörperlich gedacht wissen wolle, und wenn er sich auch in den übrigen Teilen seiner philosophischen Erörterung einer bildlichen Ausdrucksweise bediente." Hierzu ist zu bemerken: 1.) nach Fr. 1, 35, kann nur der Verstand, nicht die Sinne das Sein erfassen; Fr. 8, 41 wird aber dem Seienden ausdrücklich die Farbe (und Bewegung) abgesprochen. Ein Körper, der nicht sinnlich wahrnehmbar, nicht gefärbt, nicht beweglich ist, ist schlechterdings unvorstellbar, man kann diese Ausdrücke nur so verstehen, daß eben die Körperlichkeit ausdrücklich geleugnet werden soll; und endlich, kann man sich einen Körper denken, der keinen Raum hat, in dem er sich bewegen kann? (Theaetet.) Was nun 2.) die bildliche Redeweise angeht, so sei ZELLER zunächst verwiesen auf Fr. 1, 29 „Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ." DIELS freilich, S.-A. S. 55—56, erinnert auch hier an die Kugelgestalt des Seienden und sagt: „Das Herz dieses wahren Seins, das nie wankende, bedeutet also den festen Kern seiner Welt und seiner Weltanschauung, beides fällt für ihn zusammen, wie Sein und Denken. Beides ist für ihn rund und ganz und ohne Fehl und Widerspruch." Es ist nur unverständlich, wie DIELS dann noch den Parmenides mit einem „nordischen Grübler" (S. 91) vergleichen kann; eine „kugelrunde Wahrheit" ist ein Gedanke, den ich selbst einem böotischen Bauern nicht zutrauen würde, geschweige denn einem „nordischen Grübler". Ferner erinnere ich an das „eingeborene" (μουνογενές) Sein (Frag. 8, 4), an den rundäugigen Mond (Fr. 10, 4, κύκλωπος σελήνης) und Fr. 19, 3, besonders aber Fr. 8, 14—15 und Fr. 8, 21. Endlich muß darauf hingewiesen werden, daß Parmenides das Sein nicht nur τετελεσμένον (Fr. 8, 42), sondern auch ἀτέλεστον (Fr. 8, 4) nennt.

17 Fr. 8, 26. αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον ...

Fr. 8, 29—30. τ' αὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται
χοὔτως ἔμπεδον αὖθι μένει·

18 Fr. 8, 30—33. κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει·
οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι.
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές [μὴ] ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.

19 Fr. 8, 36—37. οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι.

20 Fr. 8, 22—25. οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·
οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι.
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος·
τῷ συνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει·

21 Fr. 8, 43—49. αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί
πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ.
οὔτε γὰρ οὐ τεον ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
τῇ μᾶλλον τῇ δ' ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·
οἷ γὰρ πάντοθεν ἶσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

Bei den Versen 8, 23 und 8, 48 an Verdickungen, Protuberanzen innerhalb des Seienden zu denken, wie Diels: S.-A. 82 will, liegt gar kein Grund vor. Namentlich 8, 42 zeigt doch ganz deutlich, daß nur Gradunterschiede des Seins geleugnet werden sollen. Bei der Art, wie Diels u. a. Parmenides auffassen, gibt es zwei Weltkugeln, beide sinnlich körperlich gedacht, von denen die eine ganz gleichartig im Innern ist, die andere aber bald hell, bald dunkel, bald dicht, bald dünn. Diese können natürlich nicht nebeneinander bestehen. Vielmehr aber kennt Parmenides nur eine körperliche Welt, die des Sinnenscheines, welche man aber erst nach ihrem Sein begreift, wenn man sich von ihr abkehrt zum Gedanken. Das Unzutreffende, welches dem Bilde von der Kugel innewohnt neben allem Treffenden, hat schon Plato getadelt, vergl. Sophist. 244 E—245 A.

22 Fr. 8, 50—53. „ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ακούων."

Man darf dennoch nicht bezweifeln, daß Parmenides gleichzeitig, in der Kritik fremder Meinungen, eine eigne, positive Begründung der Welt des Scheines, gleichsam eine Anwendung seiner Prinzipien geben wollte; sie geriet nicht, und so verzichtete er lieber auf die empirische Bestätigung, als daß er seine Voraussetzungen fallen ließ, deren Fehler er nicht bemerkte.

23 Fr. 8, 53—59. Vergl. dazu Diels: S.-A. S. 99—100.

24 Aristot. Phys. I, 5. 188 a. „καὶ γὰρ Π. θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἀρχὰς ποιεῖ, ταῦτα δὲ προσαγορεύει πῦρ καὶ γῆν." Metaph. I, 3. 984 b. „τοῖς δὲ δὴ πλείω ποιοῦσι μᾶλλον ἐνδέχεται λέγειν, οἷον τοῖς θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἢ πῦρ καὶ γῆν· χρῶνται γὰρ ὡς κινητικὴν ἔχοντι τῷ πυρὶ τὴν φύσιν, ὕδατι δὲ καὶ γῇ καὶ τοῖς τοιούτοις τοὐναντίον."

25 Diels: Dox. II, 7, 1, 335b 16, und Pseudoplut. Strom. 5 (581, 4) vergl. Diels: S.-A. S. 99, dazu Aristot.: de gener. et corr. I, 3. 318b 3 und Alex. in Metaph. I, 3. 984b 3 (Diels S. 110 n. 7. Schluß): „δύο ποιῶν τὰς ἀρχὰς πῦρ καὶ γῆν τὸ [τὴν] μὲν ὡς ὕλην τὸ δὲ ὡς αἴτιον καὶ ποιοῦν."

26 Metaph. 987a.

27 Fr. 8, 41.

28 Vergl. zum folgenden: Diels: S.-A. S. 104ff. und Fr. 10; 11; und besonders Fr. 12. Ferner Stob. Ekl. I, 482 (Plac. II, 7, 1). (Zeller S. 573, Anm. 1): „Π. στεφάνας εἶναι περιπεπλεγμένας ἐπαλλήλους, τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ. μικτὰς δὲ ἄλλας ἐκ φωτὸς καὶ σκότους μεταξὺ τούτων· καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν, ὑφ' ὧ πυρώδης στεφάνη καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν, περὶ ὃ πάλιν πυρῶδες τῶν συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἁπάσαις τοκέα πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἥντινα καὶ δαίμονα καὶ κυβερνῆτιν καὶ κληδοῦχον ἐπονομάζει δίκην τε καὶ ἀνάγκην. καὶ τῆς μὲν γῆς τὴν ἀπόκρισιν εἶναι τὸν ἀέρα, διὰ τὴν βιαιοτέραν αὐτῆς ἐξατμισθέντα πίλησιν, τοῦ δὲ πυρὸς ἀναπνοὴν τὸν ἥλιον καὶ τὸν γαλαξίαν κύκλον· συμμιγῆ δ' ἐξ ἀμφοῖν εἶναι τὴν σελήνην τοῦ τ' ἀέρος καὶ τοῦ πυρός. περιστάντος δὲ ἀνωτάτω πάντων τοῦ αἰθέρος ὑπ' αὐτῷ τὸ πυρῶδες ὑποταγῆναι, τοῦθ' ὅπερ κεκλήκαμεν οὐρανόν, ὑφ' οὗ ἤδη τὰ περίγεια." Und Diels: Dox. 365, 10. Zur Daimon: Simpl. Phys. 34, 14.

29 Fr. 16. „ὡς γὰρ ἑκάστοτ' ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται. τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα."

Und Theophrast de sensu 3 f. (Diels S. 115 Abschn. 46.)

30 Vergl. Fr. 18; dazu die Anm. von Diels: S.-A. S. 113—114.

Zeno von Elea.

1 Zu seinem Leben vergleiche Zeller I, 1. 585, 1. Er war Schüler und Freund des Parmenides, verfaßte eine Schrift: τὸ σύγγραμμα, die in mehrere λόγοι zerfiel.

2 Vergl. Plato Parmenid. 128 und Phädros 261 D.

3 Vergl. Aristot. Phys. 250a, 19 (Diels S. 137, 29): „διὰ τοῦτο ὁ Ζήνωνος λόγος οὐκ ἀληθής, ὡς ψοφεῖ τῆς κέγχρου ὁτιοῦν μέρος· οὐδὲν γὰρ κωλύει μὴ κινεῖν τὸν ἀέρα ἐν μηδενὶ χρόνῳ τοῦτον ὃν ἐκίνησεν ἐμπεσὼν ὁ ὅλος μέδιμνος und Simpl. 1108, 18: διὰ τοῦτο λύει καὶ τὸν Ζήνωνος τοῦ Ἐλεάτου λόγον, ὃν ἤρετο Πρωταγόραν τὸν σοφιστήν. εἰπὲ γάρ μοι, ἔφη, ὦ Πρωταγόρα, ἆρα ὁ εἷς κέγχρος καταπεσὼν ψόφον ποιεῖ ἢ τὸ μυριοστὸν τοῦ κέγχρου; τοῦ δὲ εἴποντος μὴ ποιεῖν „ὁ δὲ μέδιμνος, ἔφη, τῶν κέγχρων καταπεσὼν ποιεῖ ψόφον ἢ οὔ"; τοῦ δὲ ψοφεῖν εἰπόντος

τὸν μέδιμνον 'τί οὖν, ἔφη ὁ Ζήνων, οὐκ ἔστι λόγος τοῦ μεδίμνου τῶν κέγχρων πρὸς τὸν ἕνα καὶ τὸ μυριοστὸν τὸ τοῦ ἑνός'; τοῦ δὲ φήσαντος εἶναι 'τί οὖν, ἔφη ὁ Ζήνων, οὐ καὶ τῶν ψόφων ἔσονται λόγοι πρὸς ἀλλήλους οἱ αὐτοί; ὡς γὰρ τὰ ψοφοῦντα, καὶ οἱ ψόφοι· τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, εἰ ὁ μέδιμνος τοῦ κέγχρου ψοφεῖ, ψοφήσει καὶ ὁ εἷς κέγχρος καὶ τὸ μυριοστὸν τοῦ κέγχρου'. ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἠρώτα τὸν λόγον." Vergl. Zeller I, 1 S. 596 Anm. 2.

4 Vergl. hierzu H. Cohen: Logik der reinen Erk. S. 386 ff. Ferner: F. A. Müller: Das Axiom der Psychophysik und die psychologische Bedeutung der Weberschen Versuche. Marburg 1887. P. Natorp: Allgemeine Psychologie in Leitsätzen. Marburg 1904. S. 16 ff.

5 Fr. 3 (Diels). Vergl. Zeller S. 594.

6 Natürliche Dialektik (Berlin 1855) S. 123 und Logik und Wissenschaftstheorie (Leipzig 1878) S. 199.

7 R. Descartes: Principia philosophiae, pars secunda XVI; sowie Descartes, leugnet auch Zeno, bei unserem Zusehen, den leeren Raum, denn er kann sich keinen Raum denken, der nicht wieder selbst nach Art eines Dinges in einem andern Raum sei, ihn also erfüllt.

8 Diels S. 135, 24. Aristot. Phys. 210b, 22. „ὁ δὲ Z. ἠπόρει, ὅτι εἰ ἔστι τι ὁ τόπος ἐν τίνι ἔσται" und 209a, 23: „εἰ γὰρ πᾶν τὸ ὂν ἐν τόπῳ, δῆλον· ὅτι καὶ τοῦ τόπου τόπος ἔσται καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον πρόεισιν." Eudem phys. Fr. 42. (Simpl. phys. 563, 17). Vergl. Zeller S. 596.

9 Diels Fr. 1. „τὸ δὲ κατὰ μέγεθος (nämlich ἄπειρον ἔδειξε) πρότερον κατὰ τὴν αὐτὴν ἐπιχείρησιν. προδείξας γὰρ ὅτι εἰ μὴ ἔχοι μέγεθος τὸ ὄν, οὐδ' ἂν εἴη ἐπάγει 'εἰ δὲ ἔστιν, ἀνάγκη ἕκαστον μέγεθός τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου. καὶ περὶ τοῦ προύχοντος ὁ αὐτὸς λόγος· καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἕξει μέγεθος καὶ προέξει αὐτοῦ τι. ὅμοιον δὴ τοῦτο ἅπαξ τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται. οὕτως εἰ πολλά ἐστιν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρά τε εἶναι καὶ μεγάλα. μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι." Vergl. Fr. 2, ferner Zeller I, 1 S. 591 ff.

10 Krit. d. r. Vern. Ausg. Hartenstein S. 366.

11 Vergl. hierzu die vortrefflichen Ausführungen in dem Werk von E. Cassirer: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg 1902. S. 180 ff. und H. Cohen: Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte. Berlin 1883. S. 56 ff.

12 Vergl. zum folgenden Zeller S. 597 und E. Wellmann: Zenos Beweise gegen die Bewegung und ihre Widerlegungen. Gymn. progr. Frankfurt a. O. 1870. Gomperz, Griech. Denker S. 159 ff.

13 Aristot. Physik 239b, 9. (Diels S. 136, 25): „τέτταρες δ' εἰσὶν οἱ λόγοι περὶ κινήσεως Ζήνωνος οἱ παρέχοντες τὰς δυσκολίας τοῖς λύουσιν, πρῶτος μὲν ὁ περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἥμισυ δεῖν

ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον ἢ πρὸς τὸ τέλος, περὶ οὗ διείλομεν ἐν τοῖς πρότερον λόγοις, (nämlich 233 a, 21,) διχῶς λέγεται καὶ τὸ μῆκος καὶ ὁ χρόνος ἄπειρον, καὶ ὅλως πᾶν τὸ συνεχές, ἤτοι κατὰ διαίρεσιν ἢ τοῖς ἐσχάτοις· τῶν μὲν οὖν κατὰ ποσὸν ἀπείρων οὐκ ἐνδέχεται ἅψασθαι ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ, τῶν δὲ κατὰ διαίρεσιν ἐνδέχεται· καὶ γὰρ αὐτὸς ὁ χρόνος οὕτως ἄπειρος· ὥστε ἐν τῷ ἀπείρῳ καὶ οὐκ ἐν τῷ πεπερασμένῳ συμβαίνει διιέναι τὸ ἄπειρον, καὶ ἅπτεσθαι τῶν ἀπείρων τοῖς ἀπείροις, οὐ τοῖς πεπερασμένοις." Ferner Topik 160 b, 7; Simplic. 236 b; ZELLER S. 597 Anm. 2.

14 Vergl. CASSIRER: LEIBNIZ' System S. 209.

15 Das Nähere über diesen Punkt in H. COHENS Logik d. r. Erk. S. 153 ff.

16 Aristot. Phys. 239 b, 14. (DIELS S. 136 n. 26.): „δεύτερος δ' ὁ καλούμενος Ἀχιλλεύς. ἔστι δ' οὗτος ὅτι τὸ βραδύτατον οὐδέποτε καταληφθήσεται θέου ὑπὸ τοῦ ταχίστου· ἔμπροσθεν γὰρ ἀναγκαῖον ἐλθεῖν τὸ διῶκον, ὅθεν ὥρμησε τὸ φεῦγον, ὥστ' ἀεί τι προέχειν ἀναγκαῖον τὸ βραδύτερον. ἔστι δὲ καὶ οὗτος ὁ αὐτὸς λόγος τῷ διχοτομεῖν, διαφέρει δ' ἐν τῷ διαιρεῖν μὴ δίχα τὸ προσλαμβανόμενον μέγεθος."

17 Vergl. GOMPERZ, Griech. Denker S. 159.

18 Aristot. Phys. 239 b, 30: „τρίτος δ' ὁ νῦν ῥηθεὶς ὅτι ἡ οἰστὸς φερομένη ἕστηκεν." a. a. O. 5: „Ζήνων δὲ παραλογίζεται. εἰ γάρ, φησιν, ἠρεμεῖ πᾶν ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δ' ἀεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν κατὰ τὸ ἴσον, ἀκίνητον τὴν φερομένην εἶναι οἰστόν." (Der Text ist von ZELLER S. 599 so hergestellt.)

19 Vergleiche zum folgenden ZELLER S. 602. (DIELS S. 136 n. 28.) Aristot. Phys. 239 b, 33: τέταρτος δ' ὁ περὶ τῶν ἐν σταδίῳ κινουμένων ἐξ ἐναντίας ἴσων ὄγκων παρ' ἴσους, τῶν μὲν ἀπὸ τέλους τοῦ σταδίου τῶν δ' ἀπὸ μέσου, ἴσῳ τάχει, ἐν ᾧ συμβαίνειν οἴεται ἴσον εἶναι χρόνον τῷ διπλασίῳ τὸν ἥμισυν. ἔστι δ' ὁ παραλογισμὸς ἐν τῷ τὸ μὲν παρὰ κινούμενον τὸ δὲ παρ' ἠρεμοῦν, τὸ ἴσον μέγεθος ἀξιοῦν τῷ ἴσῳ τάχει τὸν ἴσον φέρεσθαι χρόνον. τοῦτο δ' ἐστι ψεῦδος." Vergl. Simpl. 1019, 32 und GOMPERZ, Griech. Denker S. 161—162.

Melissos von Samos.

1 Was von seinem Leben bekannt ist, siehe bei ZELLER S. 606; er war ein Zeitgenosse des Zeno, ein berühmter Staatsmann und Feldherr. Es ist auffällig, wie P. TANNERY: Pour l'histoire de la science hellène, Paris 1887, den Melissos als Idealisten preist (S. 262: „Voilà l'idéalisme désormais bien caracterisé sous la forme monistique"), während er den Idealismus des Parmenides leugnet. Vergl. P. NATORP, philos. Mtsh. XXV, 218 u. XXVI, 148 ff.

2 De Mel. Xen. Gorg. c. 1. Anfang.

3 De M. X. G. 974a, 9 ff.

4 De M. X. G. 974a, 12 ff.

5 Diels Fr. 1.

6 Diels Fr. 2.

7 Vergl. Aristot. Phys. I, 3. 186a; Zeller S. 609; Gomperz: Griech. Denker I, 151. Dagegen P. Natorp a. a. O., der die tieferen Beweggründe zu diesem Schluß aufdeckt, und dem ich mich hier anschließe.

8 Fr. 4. „ἀρχήν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν οὔτε αἴδιον οὔτε ἄπειρόν ἐστιν.“

9 Schluß von Fr. 2.

10 Fr. 3. „ἀλλ' ὥσπερ ἔστιν ἀεί οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον ἀεὶ χρὴ εἶναι.“

11 Zeller S. 611.

12 Diels Fr. 9.

13 Diels Fr. 6. „εἰ γὰρ εἴη, ἓν εἴη ἄν· εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἂν δύναιτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ' ἔχοι ἂν πείρατα πρὸς ἄλληλα“ und Fr. 5: „εἰ μὴ ἓν εἴη, περανεῖ πρὸς ἄλλο.“

14 Vergl. Spinoza, Ethica propos. VIII. omnis substantia est necessario infinita; vorher prop. V. „In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem naturae sive attributi.“

15 (Bei Diels Fr. 5 abgedruckt) Simpl. 110, 5.

16 Vergl. Natorp a. a. O. S. 150.

17 De X. M. G. 974b, 2 ff.

18 Fr. 8 (Diels). „δῆλον τοίνυν, ὅτι οὐκ ὀρθῶς ἑωρῶμεν, οὐδὲ ἐκεῖνα πολλὰ ὀρθῶς δοκεῖ εἶναι· οὐ γὰρ ἂν μετέπιπτεν, εἰ ἀληθῆ ἦν· ἀλλ' ἦν οἷόν περ ἐδόκει ἕκαστον τοιοῦτον. τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρεῖσσον οὐδέν· ἢν δὲ μεταπέσῃ, τὸ μὲν ἐὸν ἀπώλετο, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γέγονεν, οὕτως οὖν, εἰ πολλὰ εἴη, τοιαῦτα χρὴ εἶναι, οἷόν περ τὸ ἕν. Vergl. Natorp, Forschgn. S. 170.

19 Aristot. gen. et corr. I, 8. 325a, 2. „ἐνίοις γὰρ τῶν ἀρχαίων ἔδοξε τὸ ὂν ἐξ ἀνάγκης ἓν εἶναι καὶ ἀκίνητον· τὸ μὲν γὰρ κενὸν οὐκ ὄν κινηθῆναι δ' οὐκ ἂν δύνασθαι μὴ ὄντος κενοῦ κεχωρισμένου, οὐδ' αὖ πολλὰ εἶναι μὴ ὄντος τοῦ διείργοντος· τοῦτο δ' οὐδὲν διαφέρειν, εἴ τις οἴεται μὴ συνεχὲς εἶναι τὸ πᾶν, ἀλλ' ἅπτεσθαι διῃρημένον τοῦ φάναι πολλὰ καὶ μὴ ἓν εἶναι καὶ κενόν. εἰ μὲν γὰρ πάντῃ διαιρετόν, οὐδὲν εἶναι ἕν, ὥστε οὐδὲ πολλά, ἀλλὰ κενὸν τὸ ὅλον· εἰ δὲ τῇ μὲν τῇ δὲ μή πεπλασμένῳ τινὶ τοῦτ' ἐοικέναι μέχρι πόσου γὰρ καὶ διὰ τί· τὸ μὲν οὕτως τοῦ ὅλου καὶ πλῆρές ἐστι, τὸ δὲ διῃρημένον; ἔτι ὁμοίως φάναι ἀναγκαῖον μὴ εἶναι κίνησιν. ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν λόγων ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παραδιδόντες αὐτὴν ὡς τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν, ἓν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν εἶναί φασι καὶ ἄπειρον ἔνιοι. τὸ γὰρ πέρας περαίνειν ἂν πρὸς τὸ κενόν.“ Vergl. Zeller S. 617 Anm. 2.

20 De M. X. G. 974a, 15 (Diels).

21 Fr. 7, 7—10 bes.

22 De M. X. G. 974a, 14 ff.

23 Vergl. auch Fr. 9. „εἰ μὲν οὖν εἴη, δεῖ αὐτὸ ἓν εἶναι· ἓν δὲ ὂν δεῖ αὐτὸ cῶμα μὴ ἔχειν."

24 De M. X. G. c. 1. 974a, 24 ff. Ferner: 976b, 22ff. und 977a, 17. (Diels S. 142 ff. Vorsokr.)

25 Auf das Theologische in seinen Anschauungen hat besonders Tannery aufmerksam gemacht.

26 Fr. 7, 2. „οὕτως οὖν αἴδιόν ἐςτι καὶ ἄπειρον καὶ ἓν καὶ ὅμοιον πᾶν. καὶ οὔτ' ἂν ἀπόλοιτο οὔτε μεῖζον γίνοιτο οὔτε μετακοςμέοιτο οὔτε ἀλγεῖ οὔτε ἀνιᾶται· εἰ γάρ τι τούτων πάςχοι, οὐκ ἂν ἔτι ἓν εἴη. εἰ γὰρ ἑτεροιοῦται, ἀνάγκη τὸ ἐὸν μὴ ὁμοῖον εἶναι, ἀλλὰ ἀπόλλυςθαι τὸ πρόςθεν ἐόν, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γίνεςθαι. 3. ἀλλ οὐδὲ μετακοςμηθῆναι ἀνυςτόν· ὁ γὰρ κόςμος ὁ πρόςθεν ἐὼν οὐκ ἀπόλλυται οὔτε ὁ μὴ ἐὼν γίνεται. ὅτε δὲ μήτε προςγίνεται μηδὲν μήτε ἀπόλλυται μήτε ἑτεροιοῦται, πῶς ἂν μετακοςμηθὲν τῶν ἐόντων εἴη;"

Empedokles von Agrigent.

1 Die persönliche Erscheinung des Empedokles ist interessant und auffallend. In einem bereits aufgeklärten Zeitalter vereinigte er in sich noch einmal die Erscheinungen des Sühne- und Reinigungspriesters, des Arztes und Naturforschers, des religiösen Enthusiasten und Staatsmannes. Von seinen zahlreichen Schriften sind uns fragmentarisch erhalten die φυςικά und καθαρμοί. Empedokles lebte zwischen 494 und 434. Vergl. Zeller S. 750 Anm. 1. Ferner: Sturz: Empedokles Agrigentinus. Lipsiae 1805. Bidez: La Biographie d'Empedocle. Gaud 1894. Dazu H. Diels: Über die Gedichte des Empedokles. Sitzungsber. der preuß. Akademie 1898, S. 396 ff. Die Fragmente sind ferner gesammelt von Karsten, Amsterd. 1838; Stein, Bonn 1842 und H. Diels in den Fr. d. Vorsokr. Ich zitiere nach Diels.

2 Bidez in der obengenannten Schrift vertritt den Standpunkt, daß die καθαρμοί früher verfaßt seien als die φυςικά; erstere habe Empedokles auf der Höhe seines Ruhmes, letztere in der Fremde und in Verbitterung verfaßt. Diels dagegen a. a. O. macht es sehr wahrscheinlich, daß vielmehr die Schrift über die Natur früher anzusetzen sei, die religiöse Schrift dagegen in der Verbannung verfaßt ist. Völlige Sicherheit läßt sich hier aber nicht gewinnen.

3 Diels Fr. 4. ἀλλὰ θεοὶ τῶν μὲν μανίην ἀποτρέψατε γλώςςης,
ἐκ δ' ὁςίων ςτομάτων καθαρὴν ὀχετεύςατε πηγήν.

4 Theophr. de sensu 23. (Diels S. 179—180.) „καὶ ςυμβαίνει τ' αὐτὸν εἶναι τὸ φρονεῖν καὶ αἰςθάνεςθαι . . ."

5 Fr. 6. „τέccαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε·
Ζεὺc ἀργὴc Ἥρη τε φερέcβιοc ἠδ' Ἀιδωνεύc
Νῆcτίc θ', ἣ δακρύοιc τέγγει κρούνωμα βρότειον."
Empedokles bezeichnet das **Feuer** hier Ζεύc, sonst findet sich noch: πῦρ, Ἥφαιcτοc, Ἥλιοc, ἠλέκτωρ; das **Wasser**: Νῆcτιc, ὕδωρ, ὄμβροc, πόντοc, θάλαccα; die **Erde**: Ἀιδωνεύc, γῆ, χθών; die **Luft**: Ἥρη, αἰθήρ, ἀήρ, οὐρανόc. (Vergl. Zeller S. 578 Anm. 8.) Vergl. ferner Fr. 17, 15—20 und Fr. 26, und Aristot. de gen. et corr. II, 3—330b, Plato. Leg. X, 889b usw. Irrtümlich bei Stob. Ecl. I, 10, 11b p. 121w; (Diels S. 167 n. 33) und Hippol. Ref. VII, 29 wird die Erde als Ἥρη bezeichnet und die Luft als Ἀιδωνεύc, richtig bei Aet. I, 3, 20 (a. a. O. bei Diels). Weitere Stellen Sturz S. 139 ff. und Zeller a. a. O.

6 Vergl. Zeller S. 670 und Gomperz: Gr. Denker I, 186.

7 Vergl. z. B. Aristot. de gen. et corr. II, 2. 329b, wo Aristoteles das Warme, Kalte, Flüssige und Trockne als Elemente aufzählt.

8 Fr. 7. „ἀγένητα cτοιχεῖα." Fr. 8, 9, 17 usf.

9 Fr. 8. „ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύcιc οὐδενόc ἐcτιν ἁπάντων
θνητῶν, οὐδέ τιc οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξιc τε διάλλαξίc τε μιγέντων
ἐcτί, φύcιc δ' ἐπὶ τοῖc ὀνομάζεται ἀνθρώποιcιν."

10 Fr. 9. „οἱ δ' ὅτε μὲν κατὰ φῶτα μιγέντ' εἰc αἰθέρ' ⟨ἵκωνται⟩
ἢ κατὰ θηρῶν ἀγροτέρων γένοc ἢ κατὰ θάμνων
ἠὲ κατ' οἰωνῶν, τότε μὲν τὸ ⟨λέγουcι⟩ γενέcθαι·
εὖτε δ' ἀποκρινθῶcι, τὰ δ' αὖ δυcδαίμονα πότμον·
ᾗ θέμιc ⟨οὐ⟩ καλέουcι, νόμῳ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτόc."

11 Fr. 11. „νήπιοι· οὐ γὰρ cφινδολιχόφρονέc εἰcι μερίμναι,
οἳ δὴ γίγνεcθαι πάροc οὐκ ἐὸν ἐλπίζουcιν
ἤ τι καταθνήcκειν τε καὶ ἐξόλλυcθαι ἁπάντῃ."

12 Vergl. De gen. et corr. II, 4 und de coelo III, 6.

13 De gen. et corr. II, 6 u. a. O.

14 Fr. 16.17.18.19.20.21 usf. Ferner Arist. Metaph. I, 4. 985a; de gen. et corr. II, 6; Plato Soph. 242D—E; Simpl. Phys. 25, 21. (Diels S. 166 n. 28.)

15 Fr. 17. „πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἀέροc ἄπλετον ὕψοc
Νεῖκόc τ' οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον ἁπάντῃ.
καὶ Φιλότηc ἐν τοῖcιν, ἴcη μῆκόc τε πλάτοc τε·"

16 Vergl. Aristot. de gen. et corr. II, 6. 334a: „ἁπλῶc δὲ εἰ μὴ ἡ φιλία ἢ τὸ νεῖκοc κινοῖ, αὐτῶν τῶν cωμάτων οὐδεμία κίνηcίc ἐcτιν οὐδὲ μονή."

17 Fr. 22, 4. „ὡc δ' αὔτωc ὅcα κρᾶcιν ἐπαρκέα μᾶλλον ἔαcιν,
ἀλλήλοιc ἔcτερκται ὁμοιωθέντ' Ἀφροδίτῃ.
ἐχθρὰ ⟨δ' ἃ⟩ πλεῖcτον ἀπ' ἀλλήλων διέχουcι μάλιcτα
γέννῃ τε κρήcει τε καὶ εἴδεcιν ἐκμάκτοιcι,
πάντῃ cυγγίνεcθαι ἀήθεα καὶ μάλα λυγρά
Νείκεοc ἐννεcίῃcιν, ὅτι cφίcι γένναν ἔοργεν."

18 Aristot. de gen. et corr. II, 6. 334a.

19 Fr. 102 und 103. Es ist daher nicht berechtigt, mit Diels zu sagen, das physikalische System des Empedokles sei atheistisch trotz der paar aufgeklebten Götteretiketten (über das Ged. d. Emped. S. 406), doch ist seine Philosophie auch nicht reiner oder gar gesteigerter Hylozoismus, wie Gomperz: Gr. Denker I, 197—198 und I, 450 will. Das Eigentümliche des Empedokles ist gerade das äußerliche Hinzukommen der beseelenden, bewegenden Kraft zum toten Stoff.

20 Fr. 26. Vergl. Aristot.: Phys. I. 4. 187a. „ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι [sc. 'Ε. καὶ Ἀναξ.] ἐκκρίνουσι τ' ἄλλα. διαφέρουσι δ' ἀλλήλων τῷ τὸν μὲν περίοδον ποιεῖν τούτων τὸν δ' ἅπαξ."

21 Fr. 17. Ferner Fr. 28.

22 Fr. 29. „οὐ γὰρ ἀπὸ νώτοιο δύο κλάδοι αἴσσονται,
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν(α), οὐ μήδεα γεννήεντα,
ἀλλὰ σφαῖρος ἔην καὶ ⟨πάντοθεν⟩ ἴσος ἑαυτῷ."

Vergl. ferner: Aet. I, 7. 28 (Diels S. 167 n. 32) und Philopon. de gen. et corr. 19, 3 (Diels S. 168 n. 41).

23 Fr. 30 und Fr. 31. „πάντα γὰρ ἑξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο."

24 Gerade über diesen wichtigen Punkt ist nun freilich Streit, und man muß sagen, daß verschiedene Auffassungsarten gleich möglich sind. Zuerst hat Brandis die oben vertretene Ansicht aufgestellt, wonach die Bildung größerer Massen aus der Wirksamkeit des Streites, die der organischen Wesen aber aus der der Liebe abgeleitet würden, vergl. Hdbch. d. Gesch. d. gr.-röm. Philos. (1835) I. Teil S. 201. Zeller dagegen, Philos. d. Gr. I, 778, meint, daß sowohl auf dem Weg der Einheit (Liebe) zur Vielheit (Haß), als auch auf dem entgegengesetzten sich Organismen bilden müßten, nur habe Empedokles dies nur für den zweiten Fall ausgeführt. Dümmler: Academica (S. 217) und Gomperz: Gr. Denker I, 196 und I, 448 ff. sind der Ansicht, daß sich tatsächlich von beiden Reihen der Entwicklung Belege finden ließen. Dagegen hat neuerdings H. v. Arnim (die Weltperioden des Empedokles in: Festschrift zum 70. Geburtstag Th. Gomperz S. 16 ff.) mit guten Gründen die Auffassung von Brandis wieder zu Ehren gebracht. Auf Arnim muß ich wegen der näheren Begründung verweisen.

25 Fr. 22 s. o.

26 Pseudoplut. Strom. ap. Euseb. P. E. I, 8. (Diels S. 166 n. 30.) Ferner Philo de provid. II, 60 p. 86. (Diels S. 169 n. 49) und Aet. II, 6, 3. (Diels a. a. O.) Zeller I, 2 S. 787; v. Arnim a. a. O. und Fr. 48 und 49.

27 Aristot. Met. I, 4. 985a. „καὶ 'Ε. ἐπὶ πλέον μὲν χρῆται τούτου (Ἀναξαγ.) τοῖς αἰτίοις, οὐ μὴν οὐθ' ἱκανῶς οὔτ' ἐν τούτοις εὑρίσκει τὸ ὁμολογούμενον· πολλαχοῦ γοῦν αὐτῷ ἡ μὲν Φιλία διακρίνει τὸ δὲ Νεῖκος συγκρίνει."

28 Aristot. de coelo II, 13. 295b. „ὅτι δὲ μένει, ζητοῦσι τὴν αἰτίαν καὶ λέγουσιν οἱ μὲν τοῦτον τὸν τρόπον, ὅτι τὸ πλάτος καὶ τὸ μέγεθος αὐτῆς αἴτιον, οἱ δ' ὥσπερ 'Ε., τὴν τοῦ οὐρανοῦ φορὰν κωλύειν, καθάπερ τὸ ἐν τοῖς κυάθοις ὕδωρ· καὶ γὰρ τοῦτο κύκλῳ τοῦ κυάθου φερομένου πολλάκις κάτω τοῦ χαλκοῦ γινόμενον ὅμως οὐ φέρεται κάτω πεφυκὸς φέρεσθαι διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν."

29 Aet. II, 13, 11. (Diels S. 170 n. 54.) Ferner: Aet. II, 18, 2. „'Ε. πύρινα ἐκ τοῦ πυρώδους, ὅπερ ὁ ἀὴρ ἐν ἑαυτῷ περιέχων ἐξανέθλιψε κατὰ τὴν πρώτην διάκρισιν." Vergl., auch zum folgenden: Zeller I, 2. 790.

30 Pseudoplut. Strom. I, 8, 10 (Diels S. 166 n. 30) und Aet. II, 25, 15 (Diels S. 171 n. 60). 'Ε. ἀέρα συνεστραμμένον, νεφοειδῆ πεπηγότα ὑπὸ πυρός, ὥστε σύμμικτον (sc. τὴν σελήνην) und Aet. II, 28, 5 (Diels a. a. O.), ferner Fr. 41 u. 43.

31 Aristot. de anim. II, 7. 418b, 20 (Diels S. 170 n. 57), ferner: de sensu VI, 446a, 26 (Diels a. a. O.).

32 Aet. V, 18, 1 (Diels S. 174 n. 75).

33 Fr. 42. „ἀπεστέγασεν δέ οἱ αὐγάς
ἐστ' ἂν ἴῃ καθύπερθεν, ἀπεσκνίφωσε δὲ γαίης
τόσσον ὅσον τ' εὖρος γλαυκώπιδος ἔπλετο μήνης." und Aet. II, 28, 5. Aus Fr. 45 geht hervor, daß er sich den Mond als kreisrunde Scheibe dachte.

34 Arist. Meteor. II, 9. 369b, 12 (Diels S. 171 n. 63) und Aet. III, 3. 7 und Aristot. de coelo III, 7; sowie Pseudoplut. Strom. a. a. O.

35 Fr. 55. „γῆς ἱδρῶτα θάλασσαν" und Aet. III, 16. 3 (Diels S. 171 n. 66).

36 Fr. 56. „ἅλς ἐπάγη ῥιπῇσιν ἐωσμένος ἠελίοιο." Und Aelian: Hist. an. IX, 64 (Diels, Vors. a. a. O.). Vergl. Zeller I, 2 S. 791 Anm. 2 u. 3.

37 Fr. 52. „πολλὰ δ' ἔνερθε οὔδεος πυρὰ καίεται."

38 Seneca nat. quaest. III, 24, 1 (Diels S. 172, 68). E. existimat ignibus, quos multis locis terra opertos tegit, aquam calescere, si subiecti sunt ei solo, per quod aquis transcursus est —" und: Plut. prim. frig. 19, 4 p. 953 (Diels a. a. O. n. 69). Ferner Aristot. probl. 24, 11. 937a, 11 (Diels a. a. O.).

39 Fr. 89. „γνούς, ὅτι πάντων εἰσὶν ἀπορροαί, ὅσσ' ἐγένοντο." Ferner: Aristot. de gen. et. corr. I, 8. 325b: „. . . ἀλλ' ὥσπερ 'Ε. καὶ τῶν ἄλλων τινές φασι πάσχειν διὰ πόρων, οὕτω πᾶσαν ἀλλοίωσιν καὶ πᾶν τὸ πάσχειν τοῦτον γίνεσθαι τὸν τρόπον, διὰ τοῦ κενοῦ γινομένης τῆς διαλύσεως καὶ τῆς φθορᾶς, ὁμοίως δὲ καὶ τῆς αὐξήσεως, ὑπεισδυομένων στερεῶν;" und Plato Men. 76 C.

40 Theophr. de sensu. 13.

41 Fr. 13. „οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν."
Fr. 14. „τοῦ παντὸς δ' οὐδὲν κενεόν· πόθεν οὖν τί κ' ἐπέλθοι;"

42 Fr. 22.

43 Fr. 91. „ὕδωρ
οἴνῳ μᾶλλον ἐνάρθμιον, αὐτὰρ ἐλαίῳ
οὐκ ἐθέλει."

44 Alex. quaest. II, 23 p. 72, 9 (Bruns). (Diels S. 180 n. 89.) Vergl. Fr. 91.

45 Fr. 35, 3. „ἐπεὶ Νεῖκος μὲν ἐνέρτατον ἵκετο βένθος
δίνης, ἐν δὲ μέσῃ Φιλότης στροφάλιγγι γένηται,
ἐν τῇ δὴ τάδε πάντα συνέρχεται ἓν μόνον εἶναι,
οὐκ ἄφαρ, ἀλλὰ θεληµὰ συνιστάμεν' ἄλλοθεν ἄλλα
τῶν δέ τε μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μυρία θνητῶν·
πολλὰ δ' ἄμειχθ' ἕστηκε κεραιομένοισιν ἐναλλάξ,
ὅσσ' ἔτι Νεῖκος ἔρυκε μετάρσιον· οὐ γὰρ ἀμεμφέως
τῶν πᾶν ἐξέστηκεν ἐπ' ἔσχατα τέρματα κύκλου,
ἀλλὰ τὰ μέν τ' ἐνέμιμνε, μελέων τὰ δέ τ' ἐξεβεβήκει.
ὅσσον δ' αἰὲν ὑπεκπροθέοι, τόσον αἰὲν ἐπῄει
ἠπιόφρων Φιλότητος ἀμεμφέος ἄμβροτος ὁρμή.
αἶψα δὲ θνήτ' ἐφύοντο, τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι,
ζωρά τε τὰ πρὶν ἄκρητα, [ἔκρητο?] διαλλάξαντα κελεύθους
τῶν δέ τε μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μυρία θνητῶν,
παντοίαις ἰδέῃσιν ἀρηρότα, θαῦμα ἰδέσθαι."

46 Aet. V, 26, 4. (Diels S. 172 n. 70.)

47 Vergl. aber Zeller V, 2 S. 792 Anm. 2. Dagegen Meyer: Gesch. d. Botanik. Königsberg 1854. S. 48.

48 Aet. a. a. O. u. Theophr. de caus. plac. 12, 5. „ἓν γάρ τι τὸ γεννῶν οὐχ ὥσπερ 'Ε. διαιρεῖ καὶ μερίζει τὴν μὲν γῆν εἰς τὰς ῥίζας, τὸν δ' αἰθέρα εἰς τοὺς βλαστοὺς ὡς ἑκάτερον ἑκατέρου χωριζόμενον, ἀλλ' ἐκ μιᾶς ὕλης καὶ ὑφ' ἑνὸς αἰτίου γεννῶντος." Ferner Aristot. de anim. II, 4. 415 b, 28.

49 Vergl. Aristot. de gen. et corr. II, 3. 330 b, 19. „ἔνιοι δ' εὐθὺς τέτταρα λέγουσιν οἷον Ε. συνάγει δὲ καὶ οὗτος εἰς τὰ δύο· τῷ γὰρ πυρὶ τ' ἄλλα πάντα ἀντιτίθησιν" und Met. I, 4. 985 a.

50 Fr. 102 u. 103 und Zeller I, 2. S. 792 Anm. 2.

51 Aet. V, 26. (Diels S. 177 n. 70.)

52 Fr. 79. „οὕτω δ' ᾠοτοκεῖ μακρὰ δένδρεα πρῶτον ἐλαίας."

53 Fr. 82. „ταὐτὰ τρίχες καὶ φύλλα καὶ οἰωνῶν πτέρα πυκνά
καὶ λεπίδες γίγνονται ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσιν."

54 Aet. a. a. O. und n. 77 und n. 78 bei Diels.

55 Es wurde schon oben bemerkt, daß hier verschiedene Ansichten herrschen. Ich muß in betreff der näheren Begründung meines Standpunktes wieder auf den Aufsatz v. Arnim verweisen (Festschrift für Gomperz S. 24), welcher die Ausführungen von Gomperz: Gr. Denker S. 196 verbessert und ergänzt.

56 Fr. 57. „ᾗ· πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν,
γυμνοὶ δ' ἐπλάζοντο βραχίονες εὔνιδες ὤμων,
ὄμματα τ' οἶ(α) ἐπλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων."

57 Fr. 59. „αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μεῖζον ἐμίσγετο δαίμονι δαίμων,
ταῦτά τε συμπίπτεσκον, ὅπῃ συνέκυρσεν ἕκαστα,
ἄλλα τε πρὸς τοῖς πολλὰ διηνεκῆ ἐξεγένοντο."

58 Fr. 62. „οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον,
ἀμφοτέρων ὕδατός τε καὶ εἴδεος αἶσαν ἔχοντες·
τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπε θέλον πρὸς ὁμοῖον ἱκέσθαι,
οὔτε τί πω μελέων ἐρατὸν δέμας ἐμφαίνοντας
οὔτ' ἐνοπὴν οἷόν τ' ἐπιχώριον ἀνδράσι γυῖον."

59 Fr. 61. „πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα φύεσθαι,
βουγενῆ ἀνδρόπρῳρα, τὰ δ' ἔμπαλιν ἐξανατέλλειν
ἀνδροφυῆ βούκρανα, μεμειγμένα τῇ μὲν ἀπ' ἀνδρῶν
τῇ δὲ γυναικοφυῆ, σκιεροῖς ἠσκημένα γυίοις."

60 Aristot. Phys. II, 8. 199a. „ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέβη ὥσπερ κ' ἂν εἰ ἕνεκά του ἐγίνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως· ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ Ἐ. λέγει τὰ βουγενῆ ἀνδρόπρῳρα." Zum ganzen vergl. ferner: Aet. V, 19, 5. (DIELS S. 173, 77.)

61 Fr. 65. „ἐν δ' ἐχύθη καθαροῖσι· τὰ μὲν τελέθουσι γυναῖκες,
ψύχεος ἀντιάσαντα, ⟨τὰ δ' ἔμπαλιν ἄρρενα θερμοῦ.⟩"

und Fr. 67. „ἐν γὰρ θερμοτέρῳ τοκὰς ἄρρενος ἔπλετο γαστήρ·
καὶ μέλανες διὰ τοῦτο καὶ ἀνδρωδέστεροι ἄνδρες
καὶ λαχνήεντες μᾶλλον."

62 Aristot. de part. anim. II, 2. 648a, 25 (DIELS S. 173, 78); ferner Aristot. de resp. 14. 477a, 32 (DIELS a. a. O.) und Aristot. gen. anim. 764a.

63 Aet. V, 7, 1 (DIELS S. 175, 81).

64 Vergl. zum folgenden: H. DIELS, Gorgias und Empedokles, in den Sitzungsber. d. preuss. Akad. d. Wiss. Berlin 1884. S. 343 ff.

65 Fr. 84. „ὡς δ' ὅτε τις πρόοδον νοέων ὡπλίσσατο λύχνον
χειμερίην διὰ νύκτα, πυρὸς σέλας αἰθομένοιο
ἅψας, παντοίων ἀνέμων λαμπτῆρας ἀμοργούς,
οἵ τ' ἀνέμων μὲν πνεῦμα διασκιδνᾶσιν ἀέντων,
φῶς δ' ἔξω διαθρῷσκον, ὅσον ταναώτερον ἦεν,
λάμπεσκεν κατὰ βηλὸν ἀτειρέσιν ἀκτίνεσσιν·
ὣς δὲ τοτ' ἐν μήνιγξιν ἐεργμένον ὠγύγιον πῦρ
λεπτῇσίν ⟨τ'⟩ ὀθόνῃσι λοχάζετο κύκλοπα κούρην,
⟨αἳ⟩ χοάνῃσι δίαντα τετρήατο θεσπεσίῃσιν·
αἳ δ' ὕδατος μὲν βένθος ἀπέστεγον ἀμφιναέντος,
πῦρ δ' ἔξω διίεσκον, ὅσον ταναώτερον ἦεν."

66 Fr. 109 u. Fr. 90, der Satz gilt ganz allgemein.

67 Fr. 85. „ἡ δὲ φλὸξ ἱλάειρα μινυνθαδίης τύχε γαίης."

68 Theophrast de sensu 8 (DIELS S. 177). Vergl. Fr. 95.

69 Vergl. DIELS a. a. O. S. 355.

70 Aet. IV, 14, 1 (DIELS S. 188 n. 88).

71 Vergl. Theophr. de sensu 9 (Diels S. 177). „τὴν δὲ ἀκοὴν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν γίνεσθαι ψόφων, ὅταν ὁ ἀὴρ ὑπὸ τῆς φωνῆς κινηθεὶς ἠχῇ ἐντός.“ (Vergl. Fr. 99. „κώδων· σάρκινος ὄζος.“) „ὥσπερ γὰρ εἶναι κώδωνα τῶν ἴσων ἤχων τὴν ἀκοήν, ἣν προσαγορεύει σάρκινον ὄζον κινουμένην δὲ παίειν τὸν ἀέρα πρὸς τὰ στερεὰ καὶ ποιεῖν ἦχον.“ Ferner Theophr. a. a. O. 21.

72 Theophr. de sensu 9 (schließt sich an die oben zitierte Stelle an). Vergl. Fr. 102.

73 Fr. 105. „αἵματος ἐν πελάγεσσι τεθραμμένη ἀντιθορόντος
τῇ τε νόημα μάλιστα κικλήσκεται ἀνθρώποισιν·
αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.“

Ferner Fr. 106—108.

74 Vergl. Zeller I, 2 S. 803 Anm. 3.

75 Theophr. de sensu 11 (Diels S. 177).

76 Vergl. Fr. 100.

77 Aet. V, 24, 2 (Diels S. 176 n. 85).

78 Vergl. außer dem Aufsatz von Diels über die Gedichte des Empedokles zum folgenden: Rohde: Psyche II, 171 ff. und O. Kern: Empedokles und die Orphiker im Arch. f. Gesch. d. Philos. I S. 49 ff. und A. Dieterich: Nekyia S. 108 ff.

79 Fr. 111. „φάρμακα δ᾽ ὅσσα γεγᾶσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ
πεύσῃ, ἐπεὶ μούνῳ σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα.
παύσεις δ᾽ ἀκαμάτων ἀνέμων μένος οἵ τ᾽ ἐπὶ γαῖαν
ὀρνύμενοι πνοιαῖσι καταφθινύθουσιν ἀρούρας κ. τ. λ.“

80 Fr. 112. „ἐγὼ δ᾽ ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός
πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι· τετιμένος, ὥσπερ ἔοικα
ταινίαις τε περίστεπτος στέφεσίν τε θαλείοις.“

81 Fr. 129.

82 Fr. 117. „ἤδη γάρ ποτ᾽ ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε
θάμνος τ᾽ οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς.“

83 Fr. 146. ‘εἰς δὲ τέλος μάντεις τε καὶ ὑμνοπόλοι καὶ ἰητροί
καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισιν πέλονται,
ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῇσιν φέριστοι.’

84 Fr. 128. ‘οὐδέ τις ἦν κείνοισιν Ἄρης θεὸς οὐδὲ Κυδοιμός
οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς οὐδὲ Κρόνος οὐδὲ Ποσειδῶν,
ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια.
τὴν οἵγ᾽ εὐσεβέεσσιν ἀγάλμασιν ἱλάσκονται
γραπτοῖς δὲ ζῴοισι μύροισί τε δαιδαλεόδμοις
σμύρνης τ᾽ ἀκρήτου θυσίαις λιβάνου τε θυώδους,
ξουθῶν τε σπονδὰς μελιτῶν ῥίπτοντες ἐς οὖδας.
ταύρων δ᾽ ἀκρήτοισι φόνοις οὐ δεύετο βωμός,
ἀλλὰ μύσος τοῦτ᾽ ἔσκεν ἐν ἀνθρώποισι μέγιστον,
θυμὸν ἀπορραίσαντας ἐνέδμεναι ἠέα γυῖα.’

85 Fr. 130. 'ἦσαν δὲ κτίλα πάντα καὶ ἀνθρώποισι προσηνῆ,
θῆρές τ' οἰωνοί τε, φιλοφροσύνη τε δεδήει.'

86 Fr. 147. 'ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι, αὐτοτράπεζοι
εὔνιες ἀνδρείων ἀχέων ἀπόκληροι, ἀτειρεῖς.'

87 Fr. 119. 'ἐξ οἵης τιμῆς τε καὶ ὅσσου μήκεος ὄλβου
⟨ὧδε πεσὼν κατὰ γαῖαν⟩ ἀναστρέφομαι μετὰ θνητοῖς.'

88 Fr. 115. 'ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,
ἀίδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις·
εὖτέ τις ἀμπλακίῃσι φόνῳ φίλα γυῖα μιήνῃ,
⟨Νείκεϊ θ'⟩ ὅς κε ἐπίορκον ἁμαρτήσας ἐπομόσσῃ,
δαίμονες οἵ τε μακραίωνος λελάχασι βίοιο
τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι,
φυομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν
ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους·
αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,
πόντος δ' ἐς χθονὸς οὖδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς
ἠελίου φαέθοντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις·
ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες.'

Die 30 000 Horen deutet Rohde auf ebensoviele Jahre (Rohde S. 179 Anm. 3). Dieterich aber als 10 000 Jahre (30 000 Horen = 30 000 Jahreszeiten; das Jahr hat deren nach alter Annahme 3).

89 Fr. 148 und Fr. 149.

90 Fr. 121. 'ἀτερπέα χῶρον,
ἔνθα Φόνος τε Κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα Κηρῶν
αὐχμηραί τε νόσοι καὶ σήψιες ἔργα τε ῥευστά
Ἄτης ἀν λειμῶνα κατὰ σκότος ἠλάσκουσιν.'

Ferner Fr. 122 und Fr. 123.

91 Fr. 118 sagt Emped. dies von sich selbst.

92 Fr. 144. 'νηστεῦσαι κακότητος.'

93 Fr. 143. 'κρηνάων ἄπο πέντε ταμόντ' [ἐν) ἀτειρέι χάλκῳ.'

94 Fr. 141 und Fr. 140. Vergl. Rohde II, S. 181 Anm. 2.

95 Fr. 139 und 136 und 137.
'μόρφην δ' ἀλλάξαντα πατὴρ φίλον υἱὸν ἀείρας
σφάζει ἐπευχόμενος μέγα νήπιος· οἱ δ' ἐπορεῦνται
λισσόμενοι θύοντας, ὁ δ' αὖ νήκουστος ὁμοκλέων
σφάξας ἐν μεγάροισι κακὴν ἀλεγύνατο δαῖτα.
ὡς δ' αὔτως πατέρ' υἱὸς ἑλὼν καὶ μητέρα παῖδες
θυμὸν ἀπορραίσαντε φίλας κατὰ σάρκας ἔδουσιν.'

96 Wie schon aus Fr. 128 hervorgeht, wo von Ares, Zeus, Kronos und Poseidon gesagt wird, daß sie im goldnen Zeitalter noch nicht existierten.

97 Fr. 133 sagt er von der Gottheit:
'οὐκ ἔστιν πελάσασθαι ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτόν
ἡμετέροις ἢ χερσὶ λαβεῖν, ἧπέρ τε μεγίστη
πειθοῦς ἀνθρώποισιν ἁμαξιτὸς εἰς φρένα πίπτει'
und Fr. 134; dieses Fr. bezieht sich auf Apollo.

98 Fr. 132. 'ὄλβιος, ὃς θείων πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον,
δειλὸς δ' ᾧ σκοτόεσσα θεῶν πέρι δόξα μέμηλεν.'

99 Hesiod: „Werke und Tage" V. 109—201 über die fünf Menschengeschlechter. Vergl. Rohde: Psyche I, S. 91 ff.

Anaxagoras von Klazomenä.

1 Anaxagoras von Klazomenä (500—428 v. Chr.) war ein Freund des Perikles; eine Anklage wegen Gotteslästerung (ἀσέβεια) vertrieb ihn aus Athen. Näheres Zeller I, 2 S. 968 Anm. 2. Über seine Lehre: Schaubach: Anaxagoras Clazom. Fragm. Leipzig 1827. Breier: Die Philosophie des Anax. Berlin 1840. Eberh. Dentler: Die Grundprinzipien der Philosophie des Anax. (Münch. Diss.) Fulda 1897. Die Fragm. werden nach Diels: Vorsokratiker zitiert.

2 Fr. 17. „τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.

3 Fr. 1, auf welches wir zurückkommen, sowie Fr. 7 und Aristot. Met. I, 3. 984a. „Ἀ. δὲ ὁ Κλαζ. τῇ μὲν ἡλικίᾳ ὢν τούτου, τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος, ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχάς· σχεδὸν γὰρ ἅπαντα τὰ ὁμοιομερῆ, καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ, οὕτω γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαί φησι συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον, ἄλλως δ' οὔτε γίγνεσθαι οὔτ' ἀπόλλυσθαι, ἀλλὰ διαμένειν ἀίδια;" Phys. I, 4. 187a usf.

4 Fr. 1.

5 Fr. 3. „οὔτε γὰρ τοῦ σμικροῦ ἐστι τό γε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον ἀεί· τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τὸ μὴ οὐκ εἶναι, ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγάλου ἀεὶ ἔστι μεῖζον. καὶ ἴσον ἐστὶ τῷ σμικρῷ πλῆθος, πρὸς ἑαυτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ σμικρόν."

6 Fr. 21. „ὑπ' ἀφαυρότητος αὐτῶν, φησίν, οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τ' ἀληθές . . ."

7 Anaxagoras nennt sie: σπέρματα τῶν χρημάτων oder χρήματα; Aristoteles sagt: τὰ ὁμοιομερῆ, und daher hat sich bei den Späteren der Ausdruck „Homöomerien" eingebürgert. Viele wollen diese letzte Bezeichnungsart auf Anaxagoras zurückführen (neuerdings z. B. Gomperz); das geht aber nicht an. Vergl. Eb. Dentler: Die Grundprinzipien S. 18 ff.

8 Fr. 1. ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν· καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος ..." und Fr. 4 Zeile 8 ff.: „πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι ταῦτα πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲ χροιὴ ἔνδηλος ἦν οὐδεμία· ἀπεκώλυε γὰρ ἡ σύμμιξις πάντων χρημάτων, τοῦ δὲ διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ, καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλῆθους οὐδὲν ἐοικότων ἀλλήλοις. οὐδὲ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἔοικε τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ. τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ἐν τῷ σύμπαντι χρὴ δοκεῖν ἐνεῖναι πάντα χρήματα."

9 a. a. O. und Fr. 21.

10 Fr. 12. (Diels S. 331 Zeile 9 ff.)

11 Aristot. Metaph. III, 3. 984 b. „νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον· φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγ. ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων ..."

12 Vergl. außer dem oben zitierten Ausspruch des Aristoteles auch Fr. 12 Zeile 18 ff. „καὶ τὰ συμμισγόμενά τε ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς. καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁποῖα ἦν, ἅσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὁποῖα ἔστι, πάντα διεκόσμησε νοῦς ..."

13 Fr. 12. Anfang. „τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστιν."

14 a. a. O. Zeile 8 ff. „καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ μείζω καὶ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ."

15 a. a. O. kurz vorher: „ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον."

16 Fr. 11. „ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ, ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἔνι." Vergl. hierzu Zeller S. 993—994 und Natorp in: Phil. Mtsh. XXVII, 477 (1891) bei einer Besprechung von: M. Heinze: Über den νοῦς des Anaxagoras. Bericht d. sächs. Ges. d. Wiss. 8. Febr. 1890.

17 Außer den klaren Ausführungen Kants in der Kr. d. Urteilskraft vergl. namentlich H. Cohen: Logik d. r. Erk. S. 304 ff. Wir werden bei Aristoteles auf das oben behandelte Problem zurückzukommen haben.

18 Metaph. I, 4. 985 b. „Ἀν. τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ τὴν κοσμοποιίαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ' ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν μιγνομένων ἢ νοῦν." Ähnlich allerdings auch der platonische Sokrates. Phädon 97 B.

19 Dilthey: Einleitung in d. Geisteswiss. I, 205 ff., hat vermutet, daß der Punkt, von wo die Wirbelbewegung anhebt, der Scheitelpunkt des Himmelsgebäudes gewesen sei, der spätere Nordpol; vergl. dagegen Zeller I, 2 S. 1001 Anm. 1, wonach es doch wahrscheinlich ist, daß die Bewegung von dem Mittelpunkt des kugelförmigen Weltgebäudes ausging.

20 Fr. 9. Zur Wirbelbewegung ferner Fr. 12, 13. Sodann wegen des Umgebenden, des von der Bewegung noch nicht ergriffenen Unendlichen: Aristot. Phys. III, 5. 205 b. „Ἀ. δὲ ἀτόπως λέγει περὶ τῆς τοῦ ἀπείρου μονῆς· στηρίζειν γὰρ αὐτό φησι τὸ ἄπειρον. τοῦτο δὲ ὅτι ἐν αὑτῷ· ἄλλο γὰρ οὐδὲν περιέχει." Vergl. Zeller I, 2. S. 1007 u. Fr. 2.

21 Fr. 12. (Diels S. 331 Zeile 20 ff.) und Fr. 15. „τὸ μὲν πυκνὸν καὶ διερὸν καὶ ψυχρὸν καὶ τὸ ζοφερὸν ἐνθάδε συνεχώρησεν, ἔνθα νῦν ⟨ἡ γῆ⟩ τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ξηρὸν ἐξεχώρησεν εἰς τὸ πρόσω τοῦ αἰθέρος." Vergl. Diels S. 313 Absch. 42 Zeile 18 ff. Hippol. refut. I, 8. Vergl. Zeller I, 2. S. 1003 Anm. 1.

22 Vergl. Dentler a. a. O. S. 30 ff. und Arist. de gen. et corr. I, 1. 314 a—b.

23 Fr. 16. „ἐκ μὲν γὰρ τῶν νεφελῶν ὕδωρ ἀποκρίνεται, ἐκ δὲ τοῦ ὕδατος γῆ, ἐκ δὲ τῆς γῆς λίθοι συμπήγνυνται ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ, οὗτος δὲ ἐκχωρέουσι μᾶλλον τοῦ ὕδατος."

24 Fr. 8.

25 Aristot. Phys. IV, 6. 213 a. „οἱ μὲν οὖν δεικνύναι πειρόμενοι ὅτι οὐκ ἔστιν, οὐχ ὃ βούλονται λέγειν οἱ ἄνθρωποι κενόν, τοῦτ ἐξελέγχουσιν, ἀλλ' ἁμαρτάνοντες λέγουσιν, ὥσπερ Α.' καὶ οἱ τοῦτον τὸν τρόπον ἐλέγχοντες. ἐπιδεικνύουσι γὰρ ὅτι ἔστι τι ὁ ἀήρ στρεβλοῦντες τοὺς ἀσκοὺς καὶ δεικνύντες, ὡς ἰσχυρός ὁ ἀήρ καὶ ἐναπολαμβάνοντες ἐν ταῖς κλεψύδραις."

26 Fr. 6. „καὶ ὅτε δὲ ἴσαι μοῖραί εἰσι τοῦ τὲ μεγάλου καὶ τοῦ σμικροῦ πλῆθος καὶ οὕτως ἂν εἴη ἐν παντὶ πάντα. Vergl. Fr. 11.

27 Vergl. Diels S. 312 Abschn. 41. Simpl. Phys. 27, 2. „πάντα γὰρ τὰ ὁμοιομερῆ, οἷον ὕδωρ ἢ πῦρ ἢ χρυσόν, ἀγένητα μὲν εἶναι καὶ ἄφθαρτα . . ."

28 Dies ist wenigstens die Erklärung, welche Aristoteles gibt: Phys. I, 4. 187 a. „ἔοικε δὲ Ἀ. ἄπειρα οὕτως οἰηθῆναι διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν τὴν κοινὴν δόξαν τῶν φυσικῶν εἶναι ἀληθῆ ὡς οὐ γινομένου οὐδενὸς ἐκτοῦ μὴ ὄντος· διὰ τοῦτο γὰρ οὕτω λέγουσιν, ἦν ὁμοῦ τὰ πάντα καὶ τὸ γίνεσθαι τοιόνδε καθέστηκεν ἀλλοιοῦσθαι· οἱ δὲ σύγκρισιν καὶ διάκρισιν· ἔτι δ' ἐκ τοῦ γίνεσθαι ἐξ ἀλλήλων τ'αναντία. ἐνυπῆρχεν ἄρα·" und Phys. III, 4. 203 a.

29 Sext. Pyrrh. hypot. I, 33. (Diels S. 324 n. 97) und Cic. Akad. II, 31, 100: „Faciliusque erit, ut albam esse nivem probet, quam erat Anax., qui id non modo ita esse negabat, sed sibi, quia sciret aquam nigram esse, unde illa concreta esset, albam ipsam esse ne videri quidem."

30 Aristot. de coelo II, 13. 294 b. „Ἀναξιμ. δὲ καὶ Ἀ. καὶ Δημόκρ. τὸ πλάτος αἴτιον εἶναί φασι τοῦ μένειν αὐτήν. οὐ γὰρ τέμνειν ἀλλ' ἐπιπωματίζειν τὸν ἀέρα τὸν κάτωθεν, ὅπερ φαίνεται τὰ πλάτος ἔχοντα τῶν σωμάτων ποιεῖν." Ferner: Hippol. ref. I, 8 (Diels S. 313 n. 42) und (Diels S. 322 n. 87) Exc. Astron. Cod. Vat. Gr. 381.

31 Diog. II, 9; Plac. II, 8; vergl. Zeller I, 2. S. 1007 Anm. 4.

32 Vergl. Gomperz: Gr. Denker I, S. 178.

33 Hippol. ref. I, 8. (Diels S. 313 n. 42): „ἥλιον δὲ καὶ cελήνην καὶ πάντα τὰ ἄcτρα λίθουc εἶναι ἐμπύρουc cυμπεριληφθένταc ὑπὸ τῆc αἰθέροc περιφορᾶc . . . ὑπερέχειν δὲ τὸν ἥλιον μεγέθει τὴν Πελοπόννηcον· τὸ δὲ φῶc τὴν cελήνην μὴ ἴδιον ἔχειν, ἀλλὰ ἀπὸ τοῦ ἡλίου." Vergl. ferner Diog. II, 8—9 und Fr. 18.

34 Vergl. Diog. II, 8. „τὴν δὲ cελήνην οἰκήcειc ἔχειν, ἀλλὰ καὶ λόφουc καὶ φάραγγαc." Vergl. Fr. 4.

35 Hippol. I, 8 und Diog. II, 8. „οὕτω γὰρ ἐπὶ τῆc γῆc πλατείαc οὔcηc τὴν θάλατταν ὑποcτῆναι διατμιcθέντων ὑπὸ τοῦ ἡλιοῦ τῶν ὑγρῶν" und Aet. III, 16, 2. (Diels S. 322 n. 90.)

36 Theophr. Hist. plant. III, 1, 4. „Ἀ. μὲν τὸν ἀέρα πάντων φάcκων ἔχειν cπέρματα καὶ ταῦτα cυγκαταφερόμενα τῷ ὕδατι γεννᾶν τὰ φυτά" und Diog. II, 9.

37 Theophrast de sensu 27 ff. (Diels S. 323 n. 92.)

38 Theophr. de sensu 28. (Diels a. a. O.) „τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τὴν ἀφὴν καὶ τὴν γεῦcιν κρίνειν· τὸ γὰρ ὁμοίωc θερμὸν καὶ ψυχρὸν οὔτε θερμαίνειν οὔτε ψύχειν πληcιάζον οὐδὲ δὴ τὸ γλυκὺ καὶ τὸ ὀξὺ δι' αὐτῶν γνωρίζειν, ἀλλὰ τῷ μὲν θερμῷ τὸ ψυχρόν, τῷ δ' ἁλμυρῷ τὸ πότιμον, τῷ δ' ὀξεῖ τὸ γλυκὺ κατὰ τὴν ἔλλειψιν τὴν ἑκάcτου. πάντα γὰρ ἐνυπάρχειν φηcὶν ἐν ἡμῖν."

39 Theophr. de sensu 29 ff. (Diels S. 323.) „ἅπαcαν δ' αἴcθηcιν μετὰ λύπηc, ὅπερ ἂν δόξειεν ἀκόλουθον εἶναι τῇ ὑποθέcει· πᾶν γὰρ τὸ ἀνόμοιον ἁπτόμενον πόνον παρέχει. φανερὸν δὲ τοῦτο τῷ τε τοῦ χρόνου πλήθει καὶ τῇ τῶν αἰcθητῶν ὑπερβολῇ· τά τε γὰρ λαμπρὰ χρώματα καὶ τοὺc ὑπερβάλλονταc ψόφουc λύφην ἐμποιεῖν καὶ οὐ πολὺν χρόνον δύναcθαι τοῖc αὐτοῖc ἐπιμένειν. αἰcθητικώτερα δὲ τὰ μείζω ζῷα καὶ ἁπλῶc εἶναι κατὰ τὸ μέγεθοc τὴν αἴcθηcιν. ὅcα μὲν γὰρ μεγάλουc καὶ καθαροὺc καὶ λαμπροὺc ὀφθαλμοὺc ἔχει μεγάλα τε καὶ πόρρωθεν ὁρᾶν, ὅcα δὲ μικρούc, ἐναντίωc. ὁμοίωc δὲ καὶ ἐπὶ τῆc ἀκοῆc." 30. „τὰ μὲν γὰρ μεγάλα τῶν μεγάλων καὶ τῶν πόρρωθεν ἀκούειν, τὰ δ' ἐλάττω λανθάνειν, τὰ δὲ μικρὰ τῶν μικρῶν καὶ τῶν ἐγγύc. καὶ ἔτι τῆc ὀcφρήcεωc ὁμοίωc· . . ."

Diogenes von Apollonia.

1 Es hat sich in neuerer Zeit ein Streit um die Philosophie des Diogenes und ihre Bedeutung erhoben. Die einen, wie namentlich Diels, Zeller, auch Gomperz glauben (gestützt auf Simpl. in Ar. 25, 2) an die Abhängigkeit des Diogenes von Leukipp (dem Atomisten) und Anaxagoras; die andern, namentlich Natorp, sahen, nach meiner Meinung mit Recht, in Diogenes einen Ausläufer der althomerischen Naturphilosophie. Die Frage ist engverquickt mit der andern nach der Existenz und Lebenszeit des Leukipp. Die Tendenz meines Werkes verbietet mir ein Eintreten in diese Polemik. Ich begnüge

mich zu sagen, daß nach meiner Meinung NATORP im Recht ist, und verweise im übrigen auf die entsprechende Literatur. Vergl. P. NATORP: Diogenes v. Apollonia im Rh. Museum f. Philol. 41, 3. S. 349 (1886). Dagegen DIELS Bd. 42, Heft 1 derselben Zeitschr. und endlich NATORP Bd. 42 S. 374 ff. Vergleiche ferner zu Diogenes: SCHLEIERMACHER: Über Diog. v. Apoll. III. Abt. 2. Bd. S. 149 ff.; PANZERBIETER: Diog. Apoll. 1830. Wir zitieren nach DIELS: Vorsokratiker S. 341 ff.

2 Fr. 2. „ἐμοὶ δὲ δοκεῖ τὸ μὲν ξύμπαν εἰπεῖν πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦςθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι· καὶ τοῦτο εὔδηλον· εἰ γὰρ ἐν τῷδε τῷ κόςμῳ ἐόντα νῦν, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ πῦρ καὶ τὰ ἄλλα ὅςα φαίνεται ἐν τῷδε τῷ κόςμῳ ἐόντα, εἰ τούτων τι ἦν ἕτερον τοῦ ἑτέρου, ἕτερον ὂν τῇ ἰδίᾳ φύςει, καὶ μὴ τὸ αὐτὸ ἐὸν μετέπιπτε πολλαχῶς καὶ ἑτεροιοῦτο, οὐδαμῇ οὔτε μίςγεςθαι ἀλλήλοις ἠδύνατο, οὔτε ὠφέληςις τῷ ἑτέρῳ οὔτε βλάβη, οὐδ' ἂν οὔτε φυτὸν ἐκ τῆς γῆς φῦναι οὔτε ζῷον οὔτε ἄλλο γενέςθαι οὐδέν, εἰ μὴ οὕτω ςυνίςτατο ὥςτε ταὐτὸ εἶναι. ἀλλὰ πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιούμενα ἄλλοτε ἀλλοῖα γίνεται καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἀναχωρεῖ."

3 Fr. 4. „ἔτι δὲ πρὸς τούτοις καὶ τάδε μεγάλα ςημεῖα. ἄνθρωποι γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῷα ἀναπνέοντα ζώει τῷ ἀέρι, καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχή ἐςτι καὶ νόηςις ὡς δεδηλώςεται ἐν τῇδε τῇ ςυγγραφῇ ἐμφανῶς, καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῇ, ἀποθνῄςκει καὶ ἡ νόηςις ἐπιλείπει." Vergl. dazu: Anaximenes Fr. 2.

4 Fr. 3. „οὐ γὰρ ἂν φηςίν, οἷόν τε ἦν οὕτω δεδάςθαι ἄνευ νοήςιος, ὥςτε πάντων μέτρα ἔχειν, χειμῶνός τε καὶ θέρους καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ ὑετῶν καὶ ἀνεμῶν καὶ εὐδιῶν· καὶ τὰ ἄλλα, εἴ τις βούλεται ἐννοεῖςθαι, εὑρίςκοι ἂν οὕτω διακείμενα ὡς ἀνυςτὸν κάλλιςτα."

5 Fr. 5. „καί μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόηςιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερνᾶςθαι καὶ πάντων κρατεῖν· αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι. καὶ ἔςτιν οὐδὲ ἓν ὅτι μὴ μετέχει τούτου· μετέχει δὲ οὐδὲ ἓν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήςιός εἰςιν· ἔςτι γὰρ πολύτροπος, καὶ θερμότερος καὶ ψυχρότερος καὶ ξηρότερος καὶ ὑγρότερος καὶ ςταςιμώτερος καὶ ὀξυτέρην κίνηςιν ἔχων, καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἑτεροιώςεις ἔνειςι καὶ ἡδονῆς καὶ χροιῆς ἄπειροι." Ferner: Diog. Laest. IX, 57. ςτοιχεῖον εἶναι τὸν ἀέρα κόςμους ἀπείρους καὶ κενὸν ἄπειρον· τόν τε ἀέρα πυκνούμενον καὶ ἀραιούμενον γεννητικὸν εἶναι τῶν κόςμων." Ferner: Ps. Phit. bei Euseb. pr. ev. I, 8, 12. Vergl. ZELLER I, 1. S. 264 Anm. 3. Dann Aristot. de anim. I, 2. 405a. 21. (DIELS S. 345 n. 20.)

6 Fr. 7. „καὶ αὐτὸ μὲν τοῦτο καὶ ἀίδιον καὶ ἀθάνατον ςῶμα, τῷ δὲ τὰ μὲν γίνεται, τὰ δὲ ἀπολείπει."

7 Fr. 8. „ἀλλὰ τοῦτό μοι δῆλον δοκεῖ εἶναι, ὅτι καὶ μέγα καὶ ἰςχυρὸν καὶ ἀίδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός ἐςτιν."

8 Vergl. hierzu: H. Siebeck: Gesch. d. Psychol. I, 115 ff. Theophrast. de sensu 39. (Diels S. 344 n. 19) und a. a. O. 41. „ὄcφρηcιν μὲν οὖν ὀξυπάτην οἷc ἐλάχιcτοc ἀὴρ ἐν τῇ κεφαλῇ· τάχιcτα γὰρ μείγνυcθαι· καὶ πρὸc τούτοιc ἐὰν ἕλκῃ δια μικροτέρου (Diels) καὶ cτενωτέρου· θᾶττον γὰρ οὕτω κρίνεcθαι ... οὐ μὴν ἀλλὰ cυμμέτρου γε οὔcηc τῆc ὀcμῆc τῷ ἀέρι πρὸc τὴν κρᾶcιν μάλιcτα ἂν αἰcθάνεcθαι τὸν ἄνθρωπον."

9 a. a. O. 40.

10 Mit Recht erinnert hier Siebeck an Arist. Theorie des Hörens. Gesch. d. Psych. S. 116.

11 Theophr. de sensu 43.

12 a. a. O. 44. „φρονεῖν δ' ὥcπερ ἐλέχθη, τῷ ἀέρι καθάρῳ καὶ ξηρῷ. κωλύειν γὰρ τὴν ἰκμάδα τὸν νοῦν. διὸ καὶ ἐν τοῖc ὕπνοιc καὶ ἐν ταῖc μέθαιc καὶ ἐν ταῖc πληcμοναῖc ἧττον φρονεῖν. ὅτι δὲ ἡ ὑγρότηc ἀφαιρεῖται τὸν νοῦν cημεῖον, διότι τὰ ἄλλα ζῷα χείρω τὴν διάνοιαν· ἀναπνεῖν τε γὰρ τὸν ἀπὸ τῆc γῆc ἀέρα καὶ τροφὴν ὑγροτέραν προcφέρεcθαι· τοὺc δὲ ὄρνιθαc ἀναπνεῖν μὲν καθαρόν, φύcιν δὲ ὁμοίαν ἔχειν τοῖc ἰχθύcι. ... καὶ τὸ πνεῦμα οὐ διιέναι διὰ παντόc, καὶ ἱcτάναι περὶ τὴν κοιλίαν."

13 a. a. O. 45. „ταὐτὸν δ' αἴτιον εἶναι καὶ ὅτι τὰ παιδία ἄφρονα· πολὺ γὰρ ἔχειν τὸ ὑγρόν ..."

14 Es liegt dem Interesse dieser Schrift fern, in die Erörterung der Streitfrage einzutreten, ob Leukipp oder Demokrit der Begründer des Atomismus war; jedenfalls ist es einfach unmöglich, die Lehren beider Denker reinlich zu trennen. Wir werden daher, dem Beispiel Zellers folgend, den Atomismus schlechthin behandeln. Vergl. in betreff der genannten Streitfrage: E. Rohde: Verhandlungen der 34. Philol. Versammlung zu Trier 1879; Diels: Verh. der 35. Phil. Vers. in Stettin; dann Rohde: Jahrbch. d. Phil. u. Päd. 123. S. 741 ff. (1881). Zu Demokrit besonders: P. Natorp in: Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems. Berlin 1884. S. 164 ff. und derselbe: Die Ethica des Demokritos. Marburg 1893. Ich stimme in der Auffassung Natorp völlig zu und folge ihm. Ferner H. Cohen: Platos Ideenlehre und die Mathematik. Die Fragmente zitiere ich nach Diels.

Demokrit.

1 Über das Leben und die Schriften siehe Zeller I, 2. S. 837, 4 zu Leukipp; S. 839, 1 zu Demokrit.

2 Vergl. zum folgenden Natorp: Forschungen. S. 166 ff. Die in Betracht kommende Stelle ist Aristot. de gen. et corr. I, 8 zu finden. Danach sind die Stellen Met. III, 5. 1009 b. 12 und de an. I, 2. 404 a. 27 zu korrigieren, von denen insbesondere die Stelle der Metaph. nur das persönliche Urteil des Aristoteles, keinen objektiven Bericht gibt. (Natorp a. a. O. S. 173.)

3 De gen. et corr. I, 8. 325a. „Λεύκιππος δ' ἔχειν ᾠήθη λόγους οἵτινες πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες οὐκ ἀναιρήσουσιν οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων."

4 Fr. 11.

5 Sext. VIII, 6. (Diels S. 387 n. 110.) „οἱ δὲ περὶ τὸν Πλάτωνα καὶ Δημόκριτον μόνα τὰ νοητὰ ὑπενόησαν ἀληθῆ εἶναι . . ."

6 Sext. VII. 139. (Diels S. 323 n. 95.) „οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦτον (Demokr.) ὁ λόγος ἐστὶ κριτήριον, ὃν 'γνησίην γνώμην' καλεῖ."

7 Vergl. hierzu Natorp: Forsch. S. 183 ff., welcher zeigt, wie sich das Zeugnis des Sextus mit dem des Theophrast verbindet, um obige Auffassung sicherzustellen. Sext. adv. math. VII, 135 = Fr. 9 (Diels). „Δ. δὲ ὅτε μὲν ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι καὶ τούτων λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατ' ἀλήθειαν, ἀλλὰ μόνον κατὰ δόξαν, ἀληθὲς δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τὸ ἀτόμους εἶναι καὶ κενόν. 'νόμῳ' γάρ φησι 'γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή, ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν'" und Theophr. de sensu 60 ff. (Diels S. 392); ferner: Galen: De elem. sec. Hipp. I, 2 (Diels S. 378 n. 49) und Aet. I, 15 (Diels S. 389 n. 124 u. 125) n. 124. „οἱ δὲ τὰ ἄτομα, πάντα συλλήβδην ἄχροα, ἐξ ἀποίων δὲ τῶν λόγῳ θεωρητῶν τὰς αἰσθητὰς ἀποφαίνονται γίνεσθαι ποιότητας.

8 Hierzu Natorp a. a. O. S. 185 ff.

9 Fr. 9. „ἡμεῖς δὲ τῷ μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκὲς συνίεμεν, μεταπῖπτον δὲ κατά τε σώματος διαθήκην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων" und Fr. 10. „ἐτεῇ μέν νυν ὅτι οἷον ἕκαστον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν οὐ συνίεμεν, πολλαχῇ δεδήλωται."

10 Aristot. de gen. et corr. I, 8. 325a. „τὸ γὰρ κυρίως ὂν παμπληθὲς ὄν."

11 De coelo I, 4. 303a. „τρόπον γάρ τινα καὶ οὗτοι πάντα τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἀριθμοὺς καὶ ἐξ ἀριθμῶν."

12 Aristot. Met. I, 4. 985b und Met. VIII, 2. 1042b und Simpl. de coelo p. 294, 33 (Heib.). (Diels S. 375 n. 37) u. Simpl. Phys. 28, 15 (Diels S. 376 n. 38).

13 H. Cohen: Platos Ideenlehre und die Mathematik, S. 4.

14 Aristot. Metaph. I, 4. 985b. „Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι, λέγοντες τὸ μὲν ὂν τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλῆρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενόν γε καὶ μανὸν τὸ μὴ ὂν (διὸ καὶ οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν, ὅτι οὐδὲ τὸ κενὸν τοῦ σώματος), αἴτια δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην." Und Metaph. IV, 5. 1009a. Vergl. Fr. 156.

15 Die, wie H. Cohen: Log. d. r. Erk., S. 70 ff. zeigt, Beispiele des Ursprungsurteils sind.

16 Arist. I, 4. 985b; Simpl. a. a. O.; Aristot. Phys. IV, 6 heißt es von Demokrit und Leukipp: „λέγουσι δ' ἓν μὲν ὅτι κίνησις ἡ κατὰ

τόπον οὐκ ἂν εἴη (αὕτη δ' ἐστὶ φορὰ καὶ αὔξησις) οὐ γὰρ ἂν δοκεῖν εἶναι κίνησιν, εἰ μὴ εἴη κενόν· τὸ γὰρ πλῆρες ἀδύνατον εἶναι δέξασθαί τι."

17 Aristot. Metaph. I, 5. 985b. „περὶ δὲ κινήσεως ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρχει τοῖς οὖσι, καὶ οὗτοι παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ῥαθύμως ἀφεῖσαν."

18 Fr. 119. „ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίης."

19 Stob. Eklog. I, 160. „Λεύκ. πάντα κατ' ἀνάγκην τὴν δ' αὐτὴν ὑπάρχειν εἱμαρμένην· λέγει γὰρ ἐν τῷ περὶ νοῦ· 'οὐδὲν χρῆμα μάτην γίγνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης." Vergl. Zeller I, 2. S. 870 u. F. A. Lange: Gesch. d. Mat. 7. Aufl. I, 12.

20 Fr. 118. „Δ. γοῦν αὐτός . . . ἔλεγε βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὑρεῖν αἰτιολογίαν ἢ τὴν Περσῶν οἱ βασιλείαν γενέσθαι."

21 Fr. 176. „τύχη μεγαλόδωρος, ἀλλ' ἀβέβαιος . . ."

22 Fr. 58. „ἐλπίδες αἱ τῶν ὀρθὰ φρονεόντων ἐφικταί, αἱ δὲ τῶν ἀξυνέτων ἀδύνατοι."

23 Theophr. de sensu 61. (Diels S. 392.) Ferner: Aristot. de coelo IV, 2. 308b. 35. (Vergl. Zeller I, 2. S. 859 u. S. 877 Anm. 3 u. S. 887 Anm. 2.) Simpl. de coelo 569, 5 (Diels S. 380 n. 61). „οἱ γὰρ περὶ Δημόκρ. καὶ ὕστερον Ἐπίκουρος τὰς ἀτόμους πάσας ὁμοφυεῖς οὔσας βάρος ἔχειν φασί, τῷ δὲ εἶναί τινα βαρύτερα ἐξωθούμενα τὰ κουφότερα ὑπ' αὐτῶν ὑφιζανόντων ἐπὶ τὸ ἄνω φέρεται, καὶ οὕτω λέγουσιν οὗτοι δοκεῖν τὰ μὲν κοῦφα εἶναι τὰ δὲ βαρέα."

24 Arist. Metaph. XII, 6. 1071b. 31, „διὸ ἔνιοι ποιοῦσιν ἀεὶ ἐνέργειαν, οἷον Λεύκ. καὶ Πλάτων. ἀεὶ γὰρ εἶναί φασι κίνησιν. ἀλλὰ διὰ τί καὶ τίνα οὐ λέγουσιν, οὐδὲ ὡδί, οὐδὲ τὴν αἰτίαν."

25 Vergl. Simpl. a. a. O. (Diels S. 380 n. 61.)

26 Diog. IX, 31. (Bei Leukipp. Diels S. 356.) „τὸ μὲν πᾶν ἄπειρόν φησιν, ὡς προείρηται τούτου δὲ τὸ μὲν πλῆρες εἶναι, τὸ δὲ κενόν ⟨ἃ⟩ καὶ στοιχεῖά φησιν. κόσμους τε ἐκ τούτων ἀπείρους εἶναι καὶ διαλύεσθαι εἰς ταῦτα. γίνεσθαι δὲ τοὺς κόσμους οὕτω. φέρεσθαι κατὰ ἀποτομὴν ἐκ τοῦ ἀπείρου πολλὰ σώματα παντοῖα τοῖς σχήμασιν εἰς μέγα κενόν, ἅπερ ἀθροισθέντα δίνην ἀπεργάζεσθαι μίαν, καθ' ἣν προσκρούοντα ⟨ἀλλήλοις⟩ καὶ παντοδαπῶς κυκλούμενα διακρίνεσθαι χωρὶς τὰ ὅμοια πρὸς τὰ ὅμοια. ἰσορρόπων δὲ διὰ τὸ πλῆθος μηκέτι δυναμένων περιφέρεσθαι, τὰ μὲν λεπτὰ χωρεῖν εἰς τὸ ἔξω κενόν, ὥσπερ διαττώμενα· τὰ δὲ λοιπὰ συμμένειν καὶ περιπλεκόμενα συγκατατρέχειν ἀλλήλοις καὶ ποιεῖν πρῶτόν τι σύστημα σφαιροειδές." Entgegen der obigen Auffassung, die im wesentlichen mit Zeller übereinstimmt, haben neuerdings: Brieger: Die Urbewegung der Atome und die Weltentstehung bei Leukipp u. Demokrit, Gymn. progr., Halle 1884, u. H. C. Liepmann: Die Mechanik der Leukipp-Demokritischen Atome, J. D. Berlin 1885, die Ansicht vertreten, daß der Ausgangspunkt der atomistischen Weltbildung „ein seit Ewigkeit gegebenes, wildes, ungeordnetes, dem Spiel der Sonnen-

stäubchen vergleichbares Durcheinanderstürmen von unzähligen, einfachen, verschieden gestalteten Körpern im Leeren, denen kein ursprünglicher Trieb nach einer bestimmten Richtung im Raume innewohnt“ sei (Liepm. S. 53). Die Schwere soll aber völlig ausgeschaltet werden. Ihnen schließt sich Gomperz an: Gr. Denker S. 269. Ich glaube jedoch, daß Zeller I, 2. S. 874 ff. die Unmöglichkeit des Brieger-Liepmannschen Standpunktes nachgewiesen hat.

27 Diog. IX, 32 (Diels a. a. O.) schließt unmittelbar an die vorherzitierte Stelle an: vergl. Fr. 167. „δῖνον ἀπὸ τοῦ παντὸς ἀποκριθῆναι παντοίων εἰδέων.“ Von der Gesellung des Gleichen zum Gleichen, sowohl unter den Lebewesen, wie in der toten Natur, spricht Demokrit Fr. 165. „καὶ γὰρ ζῷα, φησίν, ὁμογενέσι ζῴοις συναγελάζεται ὡς περιστεραὶ περιστεραῖς καὶ γέρανοι γεράνοις καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀλόγων· ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀψύχων, καθάπερ ὁρᾶν πάρεστιν ἐπί τε τῶν κοσκινευομένων σπερμάτων καὶ ἐπὶ τῶν παρὰ ταῖς κυματωγαῖς ψηφίδων· ὅπου μὲν γὰρ κατὰ τὸν τοῦ κοσκίνου δῖνον διακριτικῶς φακοὶ μετὰ φακῶν τάσσονται καὶ κριθαὶ μετὰ κριθῶν καὶ πυροὶ μετὰ πυρῶν, ὅπου δὲ κατὰ τὴν τοῦ κύματος κίνησιν αἱ μὲν ἐπιμήκεις ψηφῖδες εἰς τὸν αὐτὸν τόπον ταῖς ἐπιμήκεσιν ὠθοῦνται, αἱ δὲ περιφερεῖς ταῖς περιφερέσιν ὡς ἂν συναγωγόν τι ἐχούσης τῶν πραγμάτων τῆς ἐν τούτοις ὁμοιότητος.“

28 Fr. 15. „πρῶτος δὲ Δ. πολύπειρος ἀνὴρ συνεῖδεν ὅτι προμήκης ἐστὶν ἡ γῆ ἡμιόλιον τὸ μῆκος τοῦ πλάτους ἔχουσα.“

29 Aristot. de gen. et corr. I, 8. 325 b. „τὸ γὰρ κυρίως ὂν παμπληθὲς ὄν. . . . ταῦτα δ' ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι, καὶ συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖν, διαλυόμενα δὲ φθοράν. ποιεῖν δὲ καὶ πάσχειν ᾗ τυγχάνουσιν ἁπτόμενα ταύτῃ γὰρ οὐχ ἓν εἶναι καὶ συντιθέμενα δὲ καὶ περιπλεκόμενα γεννᾶν ἐκ δὲ τοῦ κατ' ἀλήθειαν ἑνὸς οὐκ ἂν γενέσθαι πλῆθος, οὐδ' ἐκ τῶν ἀληθῶς πολλῶν ἕν, ἀλλ' εἶναι τοῦτ' ἀδύνατον, ἀλλ' ὥσπερ Ἐμπεδ. καὶ τῶν ἄλλων τινές φασι πάσχειν διὰ πόρων, οὕτω πᾶσαν ἀλλοίωσιν καὶ πᾶν τὸ πάσχειν τοῦτον γενέσθαι τὸν τρόπον.“ Bäumker: Probl. d. Mat. S. 92 Anm. 5 sucht zu beweisen, daß die Unterscheidung der sekundären und primären Eigenschaften bei Demokr. doch eher im Sinne Lockes gemeint sei. Gegen Natorp, der sich besonders auf Theophr. d. sens. 64 „ἡ καὶ φανερόν, ὡς ἡ διάθεσις αἰτία τῆς φαντασίας· ἁπλῶς μὲν οὖν περὶ τῶν αἰσθητῶν οὕτω δεῖν ὑπολαμβάνειν“ und 69 „ἁπλῶς δὲ τὸ μὲν σχῆμα καθ' αὑτό ἐστι, τὸ δὲ γλυκὺ καὶ ὅλως τὸ αἰσθητικὸν πρὸς ἄλλο καὶ ἐν ἄλλοις“ für seine Auffassung beruft, macht Bäumker (S. 94 Anm.) geltend, daß an diesen beiden Stellen nur von solchen Empfindungsunterschieden die Rede sei, welche durch die Gestalt (σχῆμα) nicht aber von solchen, die durch Größe (μέγεθος) oder Gruppierung (θέσις) bewirkt seien. Dem gegenüber braucht man nur auf § 60 zu verweisen. Dort heißt es (im Gegensatz zu Plato, von dem er sagt: „πλὴν ὁ μὲν οὐκ ἀποστερῶν τῶν αἰσθητῶν τὴν φύσιν“) in bezug

auf Demokrit: „Δ. δὲ πάντα πάθη τῆς αἰσθήσεως ποιῶν." Und kurz darauf werden dann die sinnlichen Affektionen alle verteilt auf Größe, Gestalt und Gruppierung: „Δ. μὲν οὖν οὐχ ὁμοίως λέγει περὶ πάντων, ἀλλὰ τὰ μὲν τοῖς μεγέθεσι τὰ δὲ τοῖς σχήμασι ἔνια δὲ τάξει καὶ θέσει διορίζει."

30 Aristot. de coelo IV, 2. 309a und Theophr. de sensu 61. Schluß.

31 Theophrast de sensu 62.

32 Theophr. de sensu 50. (Diels S. 390.) Vergl. hierzu und zum folgenden: H. Siebeck: Gesch. d. Psych. I, 112.

33 Theophr. de sensu 73 ff.

34 Theophr. de sensu 73. „λευκὸν μὲν οὖν εἶναι τὸ λεῖον· ὃ γὰρ ἂν μὴ τραχὺ μηδ' ἐπισκιάζον ᾖ μηδὲ δυσδίοδον, τὸ τοιοῦτον πᾶν λαμπρὸν εἶναι. δεῖ δὲ καὶ εὐθύτρυπα καὶ διαυγῆ τὰ λαμπρὰ εἶναι.

35 Theophr. de sensu 74. „τὸ δὲ μέλαν ἐκ τῶν ἐναντίων ἐκ τραχέων καὶ σκαληνῶν καὶ ἀνομοίων· οὕτω γὰρ ἂν σκιάζειν καὶ οὐκ εὐθεῖς εἶναι τοὺς πόρους οὐδ εὐδιόδους· ἔτι δὲ τὰς ἀπορροίας νωθεῖς καὶ ταραχώδεις· διαφέρειν γάρ τι καὶ τὴν ἀπορροὴν τῷ ποιὰν εἶναι πρὸς τὴν φαντασίαν, ἣν γίνεσθαι διὰ τὴν ἐναπόληψιν τοῦ ἀέρος ἀλλοίαν."

36 Theophr. de sensu 75. „ἐρυθρὸν δ' ἐξ οἵωνπερ καὶ τὸ θερμόν, πλὴν ἐκ μειζόνων."

37 a. a. O. „τὸ δὲ χλωρὸν ἐκ τοῦ στερεοῦ καὶ τοῦ κενοῦ συνεστάναι μεικτὸν ἐξ ἀμφοῖν, τῇ θέσει δὲ καὶ τάξει αὐτῶν τὴν χρόαν."

38 Vergl. Theophr. de sensu 55 ff.

39 a. a. O. 65. „τὸ μὲν οὖν ὀξὺν εἶναι τῷ σχήματι γωνοειδῆ τε καὶ πολυκαμπῆ καὶ μικρὸν καὶ λεπτόν ... τὸν δὲ γλυκὺν ἐκ περιφερῶν συγκεῖσθαι σχημάτων κ' οὐκ ἄγαν μικρῶν ..."

40 Vergl. Arist. de an. I, 2. 403b. 29. „φασὶ γὰρ ἔνιοι καὶ πρώτως ψυχὴν εἶναι τὸ κινοῦν. οἰηθέντες δὲ τὸ μὴ κινούμενον αὐτὸ μὴ ἐνδέχεσθαι κινεῖν ἕτερον τῶν κινουμένων τι τὴν ψυχὴν ὑπέλαβον εἶναι. ὅθεν μὲν πῦρ τι καὶ θερμόν φησιν αὐτὴν εἶναι. ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει οἷον ἐν τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ξύσματα ..." 404a 27, 405a 8. Vergl. Zeller I, 1. S. 902 Anm. 4.

41 Lucret. III, 370. (Diels S. 387 n. 108.)

> „illud in his rebus nequaquam sumere possis,
> Democriti quod sancta viri sententia ponit,
> corporis atque animi primordia singula privis
> apposita alternis variare, ac nectere membra."

42 Vergl. Zeller I, 2 S. 908 und (Diels S. 382 n. 74) Aet. I, 7, 16. „Δ. νοῦν τὸν θεὸν ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ."

43 Fr. 175. „οἱ δὲ θεοὶ τοῖσι ἀνθρώποισιν διδοῦσι τ' αγαθὰ πάντα καὶ πάλαι καὶ νῦν, πλὴν ὁκόσα κακὰ καὶ βλαβερὰ καὶ ἀνωφελέα. τάδε δ' οὔτε πάλαι οὔτε νῦν θεοὶ ἀνθρώποισι δωροῦνται, ἀλλ' αὐτοὶ τοῖσδεσιν ἐμπελάζουσι διὰ νοῦ τυφλότητα καὶ ἀγνωμοσύνην."

44 Vergl. Sext. adv. math. IX, 24. (Diels S. 382 n. 75.) „ὁρῶντες γάρ, φησι, τὰ ἐν τοῖς μετεώροις παθήματα οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων ... ἐδειματοῦντο θεοὺς οἰόμενοι τούτων αἰτίους εἶναι."

45 Sext. Math. IX, 19 = Fr. 166. Δ. δὲ εἴδωλά τινά φησιν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιὰ τὰ δὲ κακοποιά· ἔνθεν καὶ εὔχεται εὐλόγχων τυχεῖν εἰδώλων. Ferner Cic. de nat. deor. I, 12, 29 (Diels S. 383 n. 79) vergl. Zeller I, 2. S. 937 ff.

46 Vergl. zum folgenden die Darstellung Natorps in „die Ethika d. Dem." S. 88 ff. Ich zitiere die Fragm. auch hier nach Diels, füge aber in Klammern die Zahl, welche das Fr. bei Natorp trägt, hinzu.

47 Fr. 4 (Nat. 1). „τέρψις γὰρ καὶ ἀτερπίη οὖρος (τῶν τε συμφόρων καὶ τῶν ἀσυμφόρων)" und Fr. 188 (Nat. 2).

48 Fr. 207 (Nat. 4). „ἡδονὴν οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν ἐπὶ τῷ καλῷ αἱρεῖσθαι χρεών." Vergl. Clem. Strom. II, 129 p. 497P (Diels S. 364 n. 37).

49 Fr. 189 (Nat. 7). „ἄριστον ἀνθρώποι τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι· τοῦτο δ' ἂν εἴη, εἴ τις μὴ ἐπὶ τοῖς θνητοῖσι τὰς ἡδονὰς ποιοῖτο."

50 Fr. 69 (Nat. 6). „ἀνθρώποις πᾶσι ταὐτὸν ἀγαθὸν καὶ ἀληθές, ἡδὺ δὲ ἄλλῳ ἄλλο."

51 Fr. 37 (Nat. 8). „ὁ τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ αἱρεόμενος τὰ θειότερα αἱρεῖται. ὁ δὲ τὰ σκήνεος τὰ ἀνθρωπήϊα."

52 Fr. 115 (Nat. 35) u. Fr. 171 (Nat. 10, 11). „εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῷ· ψυχὴ οἰκτήριον δαίμονος."

53 Fr. 170 (Nat. 9). „εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη."

54 Fr. 149 (Nat. 49). „ἂν δὲ σαυτὸν ἔνδοθεν ἀνοίξῃς ποικίλον τι πολυπαθὲς κακῶν ταμιεῖον εὑρήσεις καὶ θησαύρισμα" u. Fr. 146 (Nat. 13).

55 Fr. 187 (Nat. 18).

56 Fr. 108 (Nat. 27). „διζημένοισιν τἀγαθὰ μόλις παραγίνεται, τὰ δὲ κακὰ καὶ μὴ διζημένοισι."

57 Fr. 83 (Nat. 28). „ἁμαρτίης αἰτίη ἡ ἀμαθίη τοῦ κρέσσονος."

58 Fr. 61 (Nat. 14). „οἷσιν ὁ τρόπος ἐστὶν εὔτακτος, τουτέοισι καὶ ὁ βίος συντέτακται" und Fr. 102 (Nat. 51).

59 Fr. 194 (Nat. 36). „αἱ μεγάλαι τέρψεις ἀπὸ τοῦ θεᾶσθαι τὰ καλὰ τῶν ἔργων γίνονται" und Fr. 112 (Nat. 37) „θείου νοῦ τὸ ἀεί τι διαλογίζεσθαι καλόν."

60 Fr. 55 (Nat. 121). „ἔργα καὶ πρηξίας ἀρετῆς, οὐ λόγους, ζηλοῦν χρείων" und Fr. 82 (Nat. 123).

61 Fr. 62 (Nat. 38). „ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικεῖν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ἐθέλειν" und Fr. 89 (Nat. 39) „ἐχθρὸς οὐχ ὁ ἀδικέων, ἀλλὰ ὁ βουλόμενος."

62 Fr. 244 (Nat. 42). „... μάθε δὲ πολὺ μᾶλλον τῶν ἄλλων σεαυτὸν αἰσχύνεσθαι" u. Fr. 264 (Nat. 43) „μηδέν τι μᾶλλον τοὺς ⟨ἄλλους⟩ ἀνθρώπους αἰδεῖσθαι ἑωυτοῦ μηδέ τι μᾶλλον ἐξεργάζεσθαι κακόν, εἰ μέλλει μηδεὶς εἰδήσειν ἢ εἰ οἱ πάντες ἄνθρωποι, ἀλλ' ἑωυτὸν μάλιστα αἰδεῖσθαι καὶ τοῦτον

νόμον τῇ ψυχῇ καθεστάναι, ὥστε μηδὲν ποιεῖν ἀνεπιτήδειον" und Fr. 84 (Nat. 43).

63 Fr. 172 (Nat. 26) und Fr. 173 (Nat. 25).

64 Fr. 43 (Nat. 99). „μεταμέλεια ἐπ' αἰσχροῖσιν ἔργμασι βίου σωτερίη" und Fr. 196 (Nat. 100) „λήθη τῶν ἰδίων κακῶν θρασύτητα γεννᾷ."

65 Fr. 214 (Nat. 63 u. 169). „ἀνδρεῖος οὐχ ὁ τῶν πολεμίων μόνον, ἀλλὰ καὶ ὁ τῶν ἡδονῶν κρέσσων. ἔνιοι δὲ πολίων μὲν δεσπόζουσι, γυναιξὶ δὲ δουλεύουσιν."

66 Fr. 72 (Nat. 58). „αἱ περί τι σφοδραὶ ὀρέξεις τυφλοῦσιν εἰς τἆλλα τὴν ψυχήν."

67 Fr. 205 (Nat. 95). „ἀνοήμονες ζωῆς ὀρέγονται γήραος θάνατον δεδοικότες." Weitere Fr. über die Todesfurcht Fr. 201, Fr. 203, Fr. 206.

68 Fr. 58 (Nat. 102, schon zitiert) und Fr. 191 (Nat. 52).

69 Fr. 219 (Nat. 70). „χρημάτων ὄρεξις, ἢν μὴ ὁρίζηται κόρῳ, πενίης ἐσχάτης πολλὸν χαλεπωτέρη· μέζονες γὰρ ὀρέξεις μέζονας ἐνδείας ποιεῦσιν" und Fragmente 286, 284, 283, 291.

70 Fr. 73 (Nat. 87). „δίκαιος ἔρως ἀνυβρίστως ἐφίεσθαι τῶν καλῶν."

71 Fr. 42 (Nat. 90).

72 Fr. 290 (Nat. 89). „λύπην ἀδέσποτον ψυχῆς ναρκώσης λογισμῷ ἔκκρουε."

73 Diog. IX, 45 (Diels S. 368). „τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους· καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστώ . . ."

74 Fr. 191 (Nat. 52). „ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρίῃ."

75 Fr. 248 (Nat. 139).

76 Fr. 251 (Nat. 147). „ἡ ἐν δημοκρατίῃ πενίη τῆς παρὰ τοῖς δυνάστῃσι καλεομένης εὐδαιμονίης τοσοῦτόν ἐστι αἱρετωτέρη, ὁκόσον ἐλευθερίη δουλείης."

77 Fr. 252 (Nat. 134). „τὰ κατὰ τὴν πόλιν χρεῶν τῶν λοιπῶν μέγιστα ἡγεῖσθαι, ὅκως ἄξεται εὖ, μήτε φιλονικέοντα παρὰ τὸ ἐπιεικὲς μήτε ἰσχὺν ἑαυτῷ περιτιθέμενον παρὰ τὸ χρηστὸν τὸ τοῦ ξυνοῦ . . ."

78 Fr. 180 (Nat. 188). „ἡ παιδεία εὐτυχοῦσι μὲν ἐστι κόσμος, ἀτυχοῦσι δὲ καταφύγιον."

79 Fr. 65 (Nat. 191). „πολυνοΐην οὐ πολυμαθίην ἀσκέειν χρή."

80 Fr. 99 (Nat. 209). „ζῆν οὐκ ἄξιος, ὅτῳ μηδὲ εἷς ἐστι χρηστὸς φίλος."

81 Fr. 186 (Nat. 212). 'ὁμοφροσύνη φιλίην ποιεῖ.'

82 Fr. 45 (Nat. 48). 'ὁ ἀδικῶν τοῦ ἀδικουμένου κακοδαιμονέστερος' und Fr. 60 (Nat. 114) „κρέσσον τὰ οἰκήϊα ἐλέγχειν ἁμαρτήματα ἢ τὰ ὀθνεῖα."

Die Einzelwissenschaften.

1 Vergl. zum folgenden: Gomperz: Gr. Denker I, 221—254 und R. Fuchs: Gesch. d. Heilkunde bei den Griechen in Puschmann-Neuburger-Pagels Hdbch. d. Gesch. d. Medizin I, 198 ff. (Jena 1902). Die Übersetzungen der Zitate stammen aus: R. Fuchs: Hippokrates sämtl. Werke, dtsch. München 1895.

2 Diels Fr. 31 (Nat. 50). „ἰατρικὴ μὲν γὰρ κατὰ Δημόκρ. σώματος νόσους ἀκέεται, σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται."

3 Περὶ εὐσχημοσύνης cap. V.

4 III, 131. Herodot.

5 Das Nähere siehe bei Gomperz a. a. O. und Fuchs a. a. O.

6 Gomperz scheint mir den Gegensatz zwischen beiden Schulen etwas zu scharf zugespitzt zu haben. Es sind im Grunde doch mehr Streitigkeiten der philosophischen Schulen, als daß die eine Seite der Philosophie sich ganz entgegengesetzt hat; besonders die Schrift „von der alten Medizin" scheint mir weniger von einem „Gegner der Philosophie" (Gomperz S. 243) als von einem Gegner des Empedokles insbesondere verfaßt zu sein.

7 Περὶ σαρκῶν, Fuchs I, S. 153 cap. 2.

8 Fuchs Bd. I S. 291 cap. 5. Die Diät I. (Der griechische Text wird gegeben nach Medicorum Graecorum opera. Vol. XXI—XXIII ed. Carolus Gottlob Kühn. Lipsiae 1827.) Kühn XXI S. 632: „χωρὶς δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενος. ἡμέρη καὶ εὐφρόνη ἐπὶ τὸ μήκιστον καὶ ἐλάχιστον· ὡς καὶ τῇ σελήνῃ τὸ μήκιστον καὶ τὸ ἐλάχιστον, πυρὸς ἔφοδος καὶ ὕδατος, ἥλιος ἐπὶ τὸ μακρότατον καὶ βραχύτατον, πάλιν ταῦτα καὶ οὐ ταῦτα· φάος Ζηνὶ. σκότος Ἅδῃ, φάος Ἅδῃ, σκότος Ζηνὶ, φοιτᾷ καὶ μετακινεῖται ὧδε· καὶ τάδε κεῖσε πᾶσαν ὥρην διαπρησσόμενα· κεῖνά τε τὰ τῶνδε· τὰ δὲ ταῦτα κείνων. καὶ θ' ἃ μὲν πρήσσουσιν οὐκ οἴδασιν, ἃ δὲ πρήσσουσι δοκέουσιν εἰδέναι."

9 (Fuchs I pag. 308 cap. XXXV.) Kühn XXI, S. 658. „περὶ δὲ φρονήσιος ψυχῆς καὶ ἀφροσύνης ὀνομαζομένης ὧδε ἔχει. πυρὸς τὸ ὑγρότατον καὶ ὕδατος τὸ ξηρότατον κρῆσιν λαβόντα ἐν τῷ σώματι φρονιμώτατα . . ."

10 (Fuchs I, 290.) Kühn XXI, S. 631. „ἀπόλλυται μὲν οὐδὲν ἁπάντων χρημάτων οὐδὲ γίνεται ὅ τι μὴ καὶ πρόσθεν ἦν. ξυμμισγόμενα δὲ καὶ διακρινόμενα ἀλλοιοῦται."

11 (Fuchs I, 57—58.) Kühn XXI, S. 78. „τῶν δ' ὡς λόγου μόνου ξυμπεραινομένων μὴ εἴη ἐπαύρασθαι, τῶν δὲ ὡς ἔργου ἐνδείξιος. σφαλερὴ γὰρ καὶ εὔπταιστος ἡ μετ' ἀδολεσχίας ἰσχύρησις. διὸ καὶ καθόλου δεῖ ἔχεσθαι τῶν γινομένων."

12 z. B. die Schrift „Über die alte Medizin". Positiver Einfluß dagegen in der Schrift 'περὶ φύσεως ἀνθρώπου'.

13 (FUCHS I, 442 ff.) περὶ φυςῶν KÜHN XXI, S. 571. „πνεύματα δὲ τὰ μὲν ἐν τοῖςι ςώμαςι φῦςαι καλέονται, τὰ δὲ ἔξω τῶν ςωμάτων ἀήρ. οὗτος δὲ μέγιςτός ἐςτιν ἐν ἅπαςι τῶν ςυμπτωμάτων δυνάςτης."

14 KÜHN a. a. O. XXI, S. 572. „τοῖςι δ' αὖ θνητοῖςι οὗτος τοῦ τε βίου καὶ τῶν νοςέων τοῖςι νοςέουςι."

15 Herod. II, 52. „θεοὺς δὲ προςωνόμαςάν ςφεας ἀπὸ τοῦ τοιούτου, ὅτι κόςμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάςας νομὰς εἶχον."

16 Vergl. z. B. VIII, 13, wo „der Gott" die Schiffe der Perser auf den Felsen treibt. (Ich zitiere Herodot nach der Ausg. von H. STEIN 1869/71, WEIDMANN.)

17 Herod. VIII, 9. „ἀλλὰ θεοί τε καὶ ἥρωες, οἳ ἐφθόνηςαν ἄνδρα ἕνα τῆς τε Ἀςίης καὶ τῆς Εὐρώπης βαςιλεῦςαι ἐόντα ἀνόςιόν τε καὶ ἀτάςθαλον." Götter und Heroen bestrafen den König der Perser. Weitere Stellen, die die Parteinahme der Götter für die Griechen beweisen, siehe z. B. VIII, 129 (Poseidons Rache); IX, 65: (Demeter läßt die Perser nicht in ihren Hain); VIII, 36 ff.: (Götter und Heroen verteidigen den Tempel in Delphi).

18 Vergl. III, 126 u. IV, 205. „οὐ μὲν οὐδὲ ἡ Φερετίμη εὖ τὴν ζόην κατέπλεξε. ὡς γὰρ δὴ τάχιςτα ἐκ τῆς Λιβύης τιςαμένη τοὺς Βαρκαίους ἀπενόςτηςε ἐς τὴν Αἴγυπτον, ἀπέθανε κακῶς· ζῶςα γὰρ εὐλέων ἐξέζεςε, ὡς ἄρα ἀνθρώποιςι αἱ λίην ἰςχυραὶ τιμωρίαι πρὸς θεῶν ἐπίφθονοι γίνονται."

19 I, 34. Den Krösus trifft sein Unglück, weil er sich für den glücklichsten der Menschen hielt.

20 Götterneid: I, 32 u. III, 40 Krösus u. Polykrates. VII, 10.

21 Der Besitz und die Herrschaft machen den Menschen neidisch und übermütig. III, 80. „ἐγγίνεται μὲν γὰρ οἱ ὕβρις ὑπὸ τῶν παρεόντων ἀγαθῶν, φθόνος δὲ ἀρχῆθεν ἐμφύεται ἀνθρώπῳ."

22 VII, 10 und VII, 203.

23 I, 5 Schluß. „τὴν ἀνθρωπηίην ὦν ἐπιςτάμενος εὐδαιμονίην οὐδαμὰ ἐν τὠυτῷ μένουςαν, ἐπιμνήςομαι ἀμφοτέρων ὁμοίως." Ferner I, 207 und VII, 46.

24 Vergl. z. B. I, 13. „τοςόνδε μέν τοι εἶπε ἡ Πυθίη, ὡς Ἡρακλείδῃςι τίςις ἥξει ἐς τὸν πέμπτον ἀπόγονον Γύγεω." Vergl. I, 91 u. VII, 137.

25 Herod. I, 182. „φαςὶ δὲ οἱ αὐτοὶ οὗτοι, ἐμοὶ μὲν οὐ πιςτὰ λέγοντες, τὸν θεὸν αὐτὸν φοιτᾶν τε ἐς τὸν νηὸν καὶ ἀμπαύεςθαι ἐπὶ τῆς κλίνης" und I, 131.

26 Herod. II, 50. „ςχεδὸν δὲ καὶ πάντων τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐλήλυθε ἐς τὴν Ἑλλάδα κ. τ. λ."

27 II, 53. „οὗτοι (Ἡςίοδος καὶ Ὅμηρος) δέ εἰςι οἱ ποιήςαντες θεογονίην Ἕλληςι καὶ τοῖςι θεοῖςι τὰς ἐπωνυμίας δόντες . . ."

28 z. B. VII, 17, der Trauer des Artabanos u. Xerxes.

29 I, 91. „τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἀδύνατά ἐςτι ἀποφυγεῖν καὶ θεῷ;" Dagegen heißt es IX, 16, daß Gott das Geschick verhängt.

80 Vergl. zum folgenden: A. SCHULER: Über Herodots Vorstellung von den Orakeln, Progr. Donaueschingen 1879. Beispiele für die Macht des Orakels, vergl. I, 65—67; I, 167; VII, 140 ff.; VII, 220 usf.

81 Vergl. I, 38. „ἀλλά μοι ὄψις ὀνείρου ἐν τῷ ὕπνῳ ἐπιστᾶσα ἔφησε ὀλιγοχρόνιον ἔσεσθαι. Ferner: III, 64—65; V, 55—56; VI, 131; VII, 12 u. 17.

82 I, 78. ἰδόντι δὲ τοῦτο Κροίσῳ, ὥσπερ καὶ ἦν, ἔδοξε τέρας εἶναι. Ferner: III, 10; VI, 27 u. 98; VII, 57; VIII, 36 ff. u. 65; IX, 100 usf.

83 I, 62. ἐνθαῦτα θείῃ πομπῇ θρεώμενος παρίσταται Πεισιστράτῳ Ἀμφίλυτος ὁ Ἀκαρνὰν χρησμολόγος ἀνήρ, ὅς οἱ προσιὼν χρᾷ ἐν ἑξαμέτρῳ τόνῳ . . . und VIII, 77; IX, 33 usf.

84 II, 54—56; II, 120; II, 45; I, 5.

85 Vergl. die schöne Darstellung bei GOMPERZ: Griech. Denker, S. 400, Bd. I.

86 I, 69. οὐ γὰρ ὁ δουλωσάμενος, ἀλλ' ὁ δυνάμενος μὲν παῦσαι, περιορῶν δὲ ἀληθέστερον αὐτὸ δρᾷ, εἴπερ καὶ τὴν ἀξίωσιν τῆς ἀρετῆς ὡς ἐλευθερῶν τὴν Ἑλλάδα φέρεται. Vergl. II, 27; VII, 18 usf.

87 Vergl. I, 120. „ἀνδρῶν δὲ σωφρόνων μέν ἐστιν, εἰ μὴ ἀδικοῖντο, ἡσυχάζειν ἀγαθῶν δὲ ἀδικουμένους ἐκ μὲν εἰρήνης πολεμεῖν, εὖ δὲ παρασχὸν ἐκ πολέμου πάλιν ξυμβῆναι, καὶ μήτε τῇ κατὰ πόλεμον εὐτυχίᾳ ἐπαίρεσθαι μήτε τῷ ἡσύχῳ τῆς εἰρήνης ἡδόμενον ἀδικεῖσθαι" und I, 140 u. IV, 17.

88 Thukyd. VI, 23 (zitiert nach der Teubnerausgabe von HUDE). ὅπερ ἐγὼ φοβούμενος καὶ εἰδὼς πολλὰ μὲν ἡμᾶς δέον εὖ βουλεύσασθαι, ἔτι δὲ πλείω εὐτυχῆσαι, χαλεπὸν δὲ ἀνθρώπους ὄντας, ὅτι ἐλάχιστα τῇ τύχῃ παραδοὺς ἐμαυτὸν βούλομαι ἐκπλεῖν . . .

89 Vergl. V, 103. Ferner II, 54, wo er sich über die willkürliche Auslegung der Orakel lustig macht; namentlich die Lakedämonier lassen sich von Zeichendeutungen bestimmen. „ἦν δέ γε οἶμαί ποτε ἄλλος πόλεμος καταλάβῃ Δωρικὸς τοῦδε ὕστερος καὶ ξυμβῇ γενέσθαι λιμόν, κατὰ τὸ εἰκὸς οὕτως ᾄσονται." ('ἥξει Δωριακὸς πόλεμος καὶ λοιμὸς ἅμ' αὐτῷ.') Vergl. V, 54, 55, 116.

40 VI, 70. „γενομένης δ' ἐν χερσὶ τῆς μάχης, ἐπὶ πολὺ ἀντεῖχον ἀλλήλοις καὶ ξυνέβη βροντάς τε ἅμα τινὰς γενέσθαι καὶ ἀστραπὰς καὶ ὕδωρ πολύ, ὥστε τοῖς μὲν πρῶτον μαχομένοις καὶ ἐλάχιστα πολέμῳ ὡμιληκόσι καὶ τοῦτο ξυνεπιλαβέσθαι τοῦ φόβου, τοῖς δ' ἐμπειροτέροις τὰ μὲν γιγνόμενα καὶ ὥρᾳ ἔτους περαίνεσθαι δοκεῖν . . ." usf.

41 Thuk. VII, 18.

42 II, 47. Die Lockerung der Sitte und Religiosität: III, 81 ff. „καὶ ἐκ τῶν νεῶν ὅσους ἔπεισαν ἐσβῆναι ἐκβιβάζοντες ἀπεχρῶντο, ἐς τὸ Ἡραιόν τε ἐλθόντες τῶν ἱκετῶν ὡς πεντήκοντα ἄνδρας δίκην ὑποσχεῖν ἔπεισαν καὶ κατέγνωσαν πάντων θάνατον."

43 Vergl. z. B. I, 76 u. V, 89. "Ἡμεῖς τοίνυν οὔτε αὐτοὶ μετ' ὀνομάτων καλῶν, ὡς ἢ δικαίως τον Μῆδον καταλύσαντες ἄρχομεν ἢ ἀδικού-

μενοι νῦν ἐπεξερχόμεθα, λόγων μῆκος ἄπιστον παρέξομεν, οὔθ' ὑμᾶς ἀξιοῦμεν ἢ ὅτι Λακεδαιμονίων ἄποικοι ὄντες οὐ ξυνεστρατεύσατε ἢ ὡς ἡμᾶς οὐδὲν ἠδικήκατε λέγοντας οἴεσθαι πείσειν, τὰ δυνατὰ δ' ἐξ ὧν ἑκάτεροι ἀληθῶς φρονοῦμεν διαπράσσεσθαι, ἐπισταμένους πρὸς εἰδότας ὅτι δίκαια μὲν ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ λόγῳ ἀπὸ τῆς ἴσης ἀνάγκης κρίνεται, δυνατὰ δὲ οἱ προύχοντες πράσσουσι καὶ οἱ ἀσθενεῖς ξυγχωροῦσιν.'

Die Dichter und bildenden Künstler.

1 Vergl. zum folgenden besonders die wundervollen Einleitungen von U. v. Wilamowitz-Moellendorff in seiner Übersetzung der griechischen Tragödien. Bd. II. Orestie. Von ihm auch die Übersetzungen. Ferner: H. Cohen: Ethik d. reinen Willens, S. 105, 345, 525 usf. E. Rohde: Psyche II, 227 ff.

2 Agam. Vers 1326 ff. (bei Wilamow.); den Text gebe ich nach der Teubnerausgabe von H. Weil (1903). Weil 1327.

'ἰὼ βρότεια πράγματ'· εὐτυχοῦντα μὲν
σκιᾷ τις ἂν πρέψειεν· εἰ δὲ δυστυχοῖ,
βολαῖς ὑγρώσσων σπόγγος ὤλεσεν γραφήν.'

3 (Agam. V. 176 ff. (Wilam.) = Weil V. 176 ff.

'τὸν φρονεῖν ηροτοὺς ὁδώ-
σαντα, τὸν πάθει μάθος
θέντα κυρίως ἔχειν.'

4 Wilam. a. a. O. S. 43.

5 Vergl. V. 34—35.

'Διὸς γὰρ δυσπαραίτητοι φρένες·
Ἅπας δὲ τραχὺς, ὅστις ἂν νέον κρατῇ.' Ebenso V. 149 bis 151 u. 935 (Wilam.).

6 (Vergl. V. 506 ff. Wilam.) Weil V. 507 ff.

'μὴ νῦν βροτοὺς μὲν ὠφέλει καιροῦ πέρα
σαυτοῦ δ' ἀκήδει δυστυχοῦντος· ὡς ἐγὼ
εὐέλπίς εἰμι τῶνδέ σ' ἐκ δεσμῶν ἔτι
λυθέντα μηδὲν μεῖον ἰσχύσειν Διός.'

7 (Vergl. V. 356 ff. „Schutzflehende", Wilam.) Weil V. 354.

'ὁρῶ κλάδοισι νεοδρόποις κατάσκιον
νεύονθ' ὅμιλον τῶν δ' ἀγωνίων θεῶν.
εἴη δ' ἄνατον πρᾶγμα τοῦτ' ἀστοξένων,
μηδ' ἐξ ἀέλπτων κἀπρομηθήτων πόλει
νεῖκος γένηται.'

(u. Agam. V. 60 Wilam.) Weil V. 60/62.

'οὕτω δ' Ἀτρέως παῖδας ὁ κρείσσων
ἐπ' Ἀλεξάνδρῳ πέμπει ξένιος
Ζεύς . . .'

8 Agam. (WILAM.) V. 160 = WEIL V. 160.
'Ζεὺς, ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' αὐ-
τῷ φίλον κεκλημένῳ,
τοῦτό νιν προσεννέπω·
οὐκ ἔχω προσεικάσαι
παντ' ἐπισταθμώμενος
πλὴν Διός, εἰ τὸ μάταν ἀπὸ φροντίδος ἄχθος
χρὴ βαλεῖν ἐτητύμως.'

9 Agam. Vers 182.
'δαιμόνων δέ που χάρις βιαίως
σέλμα σεμνὸν ἡμένων.'

Agam. V. 370. 'θεοὺς βροτῶν ἀξιοῦσθαι μέλειν
ὅσοις ἀθίκτων χάρις
πατοῖθ'.'

10 Agam. V. 781. 'πᾶν ἐπὶ τέρμα νωμᾷ.'

11 Agam. V. 750 ff. 'παλαίφατος δ' ἐν βροτοῖς γέρων λόγος
τέτυκται, μέγαν τελεσθέντα φωτὸς ὄλβον
τεκνοῦσθαι μηδ' ἄπαιδα θνῄσκειν,
ἐκ δ' ἀγαθᾶς τύχας γένει
βλαστάνειν ἀκόρεστον οἰζύν.
δίχα δ' ἄλλων μονόφρων εἰ-
μί. τὸ δυσσεβὲς γὰρ ἔργον
μετὰ μὲν πλείονα τίκτει,
σφετέρα δ' οἰκότα γέννᾳ.
οἴκων δ' ἄρ' εὐθυδίκων
καλλίπαις πότμος ἀεί.' Hier ist wichtig, daß dem Menschen seine Tat zugerechnet wird, nicht dem Schicksal.

12 WILAM. a. a. O. S. 45.

13 KLEIN: „Gesch. des Dramas". (Leipzig 1865) I, 188.

14 Vergl. z. B. „Sieben gegen Theben" V. 76/77.
'γένεσθε δ' ἀλκή· ξυνὰ δ' ἐλπίζω λέγειν·
πόλις γὰρ εὖ πράσσουσα δαίμονας τίει.' Ferner a. a. O. V. 621 ff.; V. 663 ff.; V. 677 ff.; V. 659 u. 661; V. 831 usw.

15 „Sieben gegen Theben" übers. von JOH. GUSTAV DROYSEN. 3. Aufl. 1868 V. 719 ff. Vergl. auch „Die Schutzflehenden" V. 351 ff.

WEIL V. 758. „Sieben gegen Theben."
'κακῶν δ' ὥσπερ θάλασσα κῦμ' ἄγει.
τὸ μὲν πίτνον, ἄλλο δ' ἀείρει
τρίχαλον . . .'

16 Übers. von WILAMOWITZ V. 314. WEIL V. 312—314.
'ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν
πληγὴν τινέτω· δράσαντι παθεῖν,
τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ.'

17 a. a. O. V. 39. „Choephoren."
'θεόθεν ἔλακον ὑπέγγυοι
μέμφεσθαι τοῦς γᾶς νέρθεν περιθύμως
τοῖς κτανοῦσί τ' ἐγκοτεῖν.' Vergl. V. 66 u. V. 400.

18 Choephoren V. 269 ff.
'οὔ τοι προδώσει Λοξίου μεγασθενὴς
χρησμὸς κελεύων τόνδε κίνδυνον περᾶν
κ' ἀξορθιάζων πολλὰ καὶ δυσχειμέρους
ἄτας ὑφ' ἧπαρ θερμὸν ἐξαυδώμενος,
εἰ μὴ μέτειμι τοῦ πατρὸς τοὺς αἰτίους
τρόπον τὸν αὐτόν, ἀνταποκτεῖναι λέγων
ἀποχρημάτοισι ζημίαις ταυρούμενον.'

19 Eumeniden V. 84.
'καὶ γὰρ κτανεῖν σ' ἔπεισα μητρῷον δέμας.'

20 Agam. V. 1338.
'νῦν δ' εἰ προτέρων αἷμ' ἀποτείσας
καὶ τοῖσι θανοῦσι θανὼν ἄλλων
ποινὰς θανάτων ἐπικραίνει,
τίς ⟨ποτ'⟩ ἂν εὔξαιτο βροτῶν ἀσινεῖ
δαίμονι φῦναι ταδ' ἀκούων;'

21 Im V. 930 der Choephoren drückt Orestes aus, daß er die Tat als Sünde erkennt. V. 1042 ff. kommen seine Gewissensbisse zum erschütternden Ausbruch.

V. 1042: 'ἐγὼ δ' ἀλήτης τῆσδε γῆς ἀπόξενος,
ζῶν καὶ τεθνηκὼς τάσδε κληδόνας λιπών.'
V. 930: 'ἔκανες ὃν οὐ χρῆν, καὶ τὸ μὴ χρεὼν πάθε.'

22 Selbst die Erinnyen empfinden wohl, daß es ein neues Recht ist. Eumenid. V. 490: 'νῦν καταστροφαὶ νέων
θεσμίων . . ."

23 v. Wilam. a. a. O. S. 246.

24 Agam. V. 1505 ff.
'ὡς μὲν ἀναίτιος εἶ ⟨σὺ⟩
τοῦδε φονοῦ τίς ὁ μαρτυρήσων;
πῶ πῶ; πατρόθεν δὲ συλλή-
πτωρ γένοιτ' ἂν ἀλάστωρ.'

25 Gef. Prometh. V. 266. (Übers. von Schoemann 1844.)
'ἑκὼν ἑκὼν ἥμαρτον, οὐκ ἀρνήσομαι.'

26 a. a. O. V. 506 ff.

27 Vergl. zu dem Abschnitt besonders: H. Cohen: Ethik d. r. Willens. S. 525 ff.

28 Vergl. zum folgenden besonders E. Rohde: Psyche II, 234 ff. und die Einleitung von v. Wilamowitz zu seiner Übersetzung des Oedipus, die ich benütze. Außerdem gr. deutsche Ausg. von Hartung. Lpz. 1850.

29 Trachin. V. 1223.
'τὰ μὲν οὖν μέλλοντ' οὐδεὶς προορᾷ ...'
30 Oedipus (WILAM.) V. 145—46.
'ὡς πᾶν ἐμοῦ δράσεντος· ἢ γὰρ εὐτυχεῖς
σὺν τῷ θεῷ φανούμεθ' ἢ πεπτωκότες.'
31 Zeus sieht und lenkt alles. „Elektra" V. 169.
'Ζεύς, ὃς ἐφορᾷ πάντα καὶ κρατύνει' und was der Himmel schickt, kann nicht zwecklos sein. Oedip. Kolon. V. 1430 ff.
'μάτην γὰρ οὐδὲν ἀξίωμα δαιμόνων ἔχω φράσαι.'
Besonders: Oedipus (WILAM.) V. 982 ff.
32 Rasender Ajax V. 367.
'ξὺν τῷ θεῷ πᾶς καὶ γελᾷ κ'ὠδύρεται.'
33 Vergl. zu Euripides vor allem die Einleitung U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFFS zu seiner 1. Heraklesausgabe 1889, Bd. I, bes. S. 22 ff. auch die Einleitungen zu den Übersetzungen. Ferner ROHDE: Psyche S. 247 ff. und K. F. NÄGELSBACH: Nachhomerische Theologie (1857) S. 437 ff.
34 Hippolyt. V. 98 (WILAM.). Vergl. die schöne Bemerkung von WILAMOWITZ: Griech. Trag. I, 112. 3. Auflage. Den griech. Text zitiere ich nach: A. KIRCHHOFFII: Euripidis tragoediae 1855. (KIRCHH.) V. 97. 'εἴπερ γε θνητοὶ θεῶν νόμοισι χρώμεθα.'
35 Troades V. 68. 'μισεῖς τε λίαν καὶ φιλεῖς ὃν ἂν τύχης;'
36 Elektra 1240.
'δίκαια μὲν νῦν ἥδ' ἔχει· σὺ δ'οὐχὶ δρᾷς
Φοῖβός τε Φοῖβος· ἀλλ' ἄναξ γάρ ἐστ' ἐμός,
σιγῶ· σοφὸς δ' ὢν οὐκ ἔχρησέ σοι σοφά. Vergl. V. 1292 u. 1297 f. (KIRCHHOFF).
37 Hippolyt 1410 ff. (KIRCHHOFF).
'ἐγὼ γὰρ αὐτῆς ἄλλον ἐξ ἐμῆς χερὸς
ὃς ἂν μάλιστα φίλτατος κυρῇ βροτῶν
τόξοις ἀφύκτοις τοῖσδε τιμωρήσομαι.'
38 Hippolyt 7 u. 8.
'ἔνεστι γὰρ δὴ κἀν θεῶν γένει τόδε·
τιμώμενοι χαίρουσιν ἀνθρώπων ὕπο.'
39 Hiketides V. 734 ff. (WILAMOW.) = V. 737 ff. (KIRCHHOFF).
'ὦ Ζεῦ, τί δῆτα τοὺς ταλαιπώρους βροτοὺς
φρονεῖν λέγουσι; σοῦ γὰρ ἐξηρτήμεθα
δρῶμέν τε τοιαῦθ' ἂν σὺ τυγχάνῃς θέλων.'
40 Hippolyt V. 1434 (WILAM.) = V. 1427 (KIRCHHOFF).
'ἀνθρώποισι δὲ
θεῶν διδόντων εἰκὸς ἐξαμαρτάνειν.'
41 Jon V. 452 (KIRCHHOFF). 'καὶ γὰρ ὅστις ἂν βροτῶν
κακὸς πεφύκῃ, ζημιοῦσιν οἱ θεοί.'

42 Hiketides V. 610 (WILAM.) = V. 611 (KIRCHHOFF).
'δικαίους δαίμονας σύ γ' ἐννέπεις.' Man vergl. ferner z. B. die Anklage des Herakles gegen Hera im Her. fur. V. 1295 ff. und des Theseus gegen die Götter V. 1305 ff.
'ἀλλ' οἰκοῦσ' ὅμως
Ὄλυμπον ἠνέσχοντό θ' ἡμαρτηκότες.'

43 Vergl. WILAMOWITZ: Griech. Trag. I, 110.

44 Hiketides V. 551 ff.
'ἀλλ', ὦ μάταιοι, γνῶτε τἀνθρώπων κακά·
παλαίσμαθ' ἡμῶν ὁ βίος.'

45 Vergl. WILAMOWITZ: Herakl. I, 29 u. ROHDE: Psyche II, 259 Anm. 1.

46 Vergl. Xenoph. Fr. 11 (DIELS) und Herakl. fur. 1330 ff.
'οὔτ' ἠξίωσα πώποτ' οὔτε πείσομαι,
οὐδ' ἄλλον ἄλλου δεσπότην πεφυκέναι.
δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὄντως θεός,
οὐδενός· ἀοιδῶν οἵδε δύστηνοι λόγοι.' nebst der Anm. von WILAMOWITZ hierzu.

47 WILAMOWITZ, Herakles I_1 S. 26 ff.

48 Hippol. V. 1104 ff. (WILAM.) = V. 1100 ff. (KIRCHHOFF).
Ἦ μέγα μοι τὰ θεῶν μελεδήμαθ', ὅταν φρένας ἔλθῃ,
λύπας παραιρεῖ·
ξύνεσιν δέ τιν' ἐλπίδι κεύθων
λείπομαι ἔν τε τύχαις θνατῶν καὶ ἐν ἔργμασι λεύσσων·
ἄλλα γὰρ ἄλλοθεν ἀμείβεται,
μετὰ δ' ἵσταται ἀνδράσιν αἰὼν
πολυπλάνητος αἰεί.'

49 Hippolyt V. 437 ff.
'νῦν ἐννοοῦμαι φαῦλος οὖσα κἀνβροτοῖς
αἱ δεύτεραί πως φροντίδες σοφώτεραι' κ. τ. λ.

50 ROHDE II, 254 Anm. 2.
'ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστιν ἐν ἑκάστῳ θεός'. Fr. 1018.

51 ROHDE a. a. O. S. 260. Anm. 2.

52 Vergl. NÄGELSBACH: Nachhom. Theologie, S. 440.

53 Hippolyt V. 728 ff.

54 Vergl. WILAMOWITZ: Gr. Trag. I, 109.

55 Deutlich spricht sich dies z. B. in dem Monolog der Phaidra aus, Hippol. V. 375—432.

56 Vergl. Elektra V. 1190 ff.

57 Orestes V. 248.
'οἴμοι κασίγνητ'. ὄμμα σὸν ταράσσεται,
ταχὺς δὲ μετέθου λύσσαν ἄρτι σωφρονῶν.'
Vergl. Orestes V. 392.
'μανίαι τε μητρὸς θ' αἵματός τιμωρίαι.'

58 Hippolyt (WILAM.) V. 204 = V. 206 (KIRCHHOFF).
'μοχθεῖν δὲ βροτοῖcιν ἀνάγκη.'
59 Herakles (WILAM.) V. 1314 = V. 1301 (KIRCHHOFF).
'οὐδεὶc δὲ θνητῶν ταῖc τύχαιc ἀκήρατοc.'
60 a. a. O. V. 1351.
61 Vergl. NÄGELSBACH: Nachhom. Theologie, S. 457 ff.
62 NÄGELSBACH a. a. O. S. 462 ff.
63 DIELS: Vorsokr. Fr. 1 (Schluß):
'καὶ τὸ δὴ κἀγὼ χθὲc ἄλλοι καί νυν ἄλλοι τελέθομεc
καῦθιc ἄλλοι κοὔποχ' ωὑτοὶ καττὸν ⟨αὐτὸν αὖ⟩ λόγον.'
64 Heraklit Fr. 119 (DIELS).
65 Epicharm Fr. 17 (DIELS):
ο τρόποc ἀνθρώποιcι δαίμων ἀγαθόc,
οἷc δὲ καὶ κακόc.'
66 Fr. 48. „terra corpus est, at meus ignis est."
67 Fr. 5. 'θαυμαcτὸν οὐδὲν ἁμὲ ταῦθ' οὕτω λέγειν,
καὶ ἁνδάνειν αὐτοῖcιν αὑτοὺc καὶ δοκεῖν,
καλῶc πεφύκειν· καὶ γὰρ οἱ κύων κυνί
κάλλιcτον εἶμεν φαίνεται, καὶ βοῦc βοΐ
ὄνοc δ' ὄνῳ κάλλιcτον, ὗc δέ θην ὑΐ.'
Vergl. Xenoph. Fr. 15.
68 Vergl. Fr. 53.
69 Besonders in den Wolken, den Fischen und den Thesmophoriazusen.
70 Vergl. TH. KOCK: Aristophanes als Dichter und Politiker. Rh. Mus. 1884. S. 118 ff.
71 Nubes (zitiert nach der Teubnerausgabe von TH. BERGK. 1867). V. 265. 'λαμπρόc τ' Αἰθήρ, cεμναί τε θεαὶ Νεφέλαι βροντηcικέραυνοι . . .' V. 424. 'τὸ Χάοc τουτὶ καὶ τὰc Νεφέλαc καὶ τὴν γλῶτταν, τρία ταυτί;'
72 Nub. V. 365.
'αὗται γάρ τοι μόναι εἰcὶ θεαί· ἄλλα δὲ πάντ' ἐcτὶ φλύαροc·'
73 Nub. V. 375. 'αὗται βροντῶcι κυλινδόμεναι.'
74 Plato: Phädon 96.
75 Nubes V. 360/61:
'οὐ γὰρ ἂν ἄλλῳ γ' ὑπακούcαιμεν τῶν νῦν μετεωροcοφιcτῶν·
πλὴν ἢ Προδίκῳ . . .'
76 Vergl. MAX COLLIGNON: Gesch. d. griech. Plastik. Deutsch. I, S. 511 in v. SYBELS: Weltgesch. der Kunst, S. 166 oben.
77 Vergl. M. COLLIGNON I, 558 ff. in v. SYBELS: Weltgesch. d. K., S. 194 ff.
78 Vergl. COLLIGNON a. a. O. S. 558, v. SYBEL, S. 194.
79 COLLIGNON S. 564—565.
80 v. SYBEL S. 168 u. S. 190.

81 Collignon S. 588.

82 Vergl. Hch. Brunn: Griech. Götterideale. München 1893. S. 2, auf dessen Schilderung wird auch für das Weitere verwiesen.

83 v. Sybel S. 217.

84 Vergl. Collignon S. 588—589.

Die Sophisten.

1 Vergl. zum folgenden: Zeller I, 2 S. 1038 ff.; H. Siebeck: Untersuchungen zur Philosophie der Griechen. 2. Aufl. 1888. „Über Sokrates Verhältnis zur Sophistik" S. 1 ff.; K. Fr. Hermann: Geschichte und System der platonischen Philosophie 1839, S. 179 ff. u. Georg Grote: Gesch. Griechenlands. Nach der 2. Aufl. übersetzt von W. Meissner (1854). S. 578 ff.

2 Herodot I, 29.

3 Herodot IV, 95.

4 Metaph. II, 3. 996a. Weitere Belege bei Grote a. a. O. S. 580.

5 Sophist. 223B. Vergl. Anm. 8.

6 Xenophon Mem. I, 6.

7 In dieser Hinsicht ist die Verteidigung der Sophisten durch Grote voll berechtigt.

8 Sophist 223 B. κατὰ δὴ τὸν νῦν, ὦ Θεαίτητε, λόγον, ὡς ἔοικεν, ἡ τέχνης οἰκειωτικῆς, χειρωτικῆς [κτητικῆς,] θηρευτικῆς, ζῳοθηρίας, [πεζοθηρίας,] χερσαίας, [ἡμεροθηρικῆς,] ἀνθρωποθηρίας, ἰδιοθηρίας, [μισθαρνικῆς,] νομισματοπωλικῆς, δοξοπαιδευτικῆς, νέων πλουσίων καὶ ἐνδόξων γιγνομένη θήρα προσρητέον, ὡς ὁ νῦν λόγος ἡμῖν συμβαίνει, σοφιστική.

9 Aristot. Met. IV, 2. 1004b u. VI, 2. 1026b. Ethik Nik. IX. Anfang.

10 Untersuchungen zur Philos. d. Griechen, S. 14.

11 Vergl. Platos Protagoras 317 B. 'ἐγὼ οὖν τούτων τὴν ἐναντίαν ἅπασαν ὁδὸν ἐλήλυθα, καὶ ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους . . .' Vergl. Protag. 328 B.

12 Plato: Gorgias 449 A. μᾶλλον δέ, ὦ Γοργία, αὐτὸς ἡμῖν εἰπέ, τίνα σε χρὴ καλεῖν ὡς τίνος ἐπιστήμονα τέχνης·
ΓΟΡ. τῆς ῥητορικῆς, ὦ Σώκρατες . . .
ΣΩ. οὐκοῦν καὶ ἄλλους σε φῶμεν δυνατὸν εἶναι ποιεῖν;
ΓΟΡ. Ἐπαγγέλλομαί γε δὴ ταῦτα οὐ μόνον ἐνθάδε ἀλλὰ καὶ ἄλλοθι.

13 Plato: Menon 95 C. ΣΩ. Τί δαὶ δή; οἱ σοφισταί σοι οὗτοι, οἵπερ πόνοι ἐπαγγέλλονται, δοκοῦσι διδάσκαλοι εἶναι ἀρετῆς; ΜΕΝ. καὶ Γοργίου μάλιστα, ὦ Σώκρατες, ταῦτα ἄγαμαι, ὅτι οὐκ ἄν ποτε αὐτοῦ τοῦτο ἀκούσαις ὑπισχνουμένου, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων καταγελᾷ, ὅταν ἀκούσῃ ὑπισχνουμένων. ἀλλὰ λέγειν οἴεται δεῖν ποιεῖν δεινούς.

14 Protagoras aus Abdera (etwas vor 480 v. Chr. geboren). Zum folgenden vergl. außer Zeller noch P. Natorp: Forschungen z. Gesch.

d. Erkenntnisproblems im Altertum, S. 1 ff. Derselbe: gegen GOMPERZ abweichende Darstellung: Philologus N. F. IV, 262 ff.

15 Plato Theaetet 152 A. Sokr. zu Theätet: 'φηcὶ γάρ που (Protagoras) πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι τῶν μὲν ὄντων, ὡc ἔcτι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡc οὐκ ἔcτιν.' Vergl. ferner Theaet. 166 DE. Cratyl. 385 E. Leg. IV, 716 C. Aristot. Met. X, 1. 1053 b u. XI, 6. 1062 b. Diog. Laert. IX, 51. Sext. Emp. adv. math. VII, 60 u. hypot. I, 216. Diese Stellen sind auch zum folgenden zu vergleichen.

16 Theaetet. a. a. O. 'ὡc οἷα μὲν ἕκαcτα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔcτιν ἐμοί, οἷα δὲ coί, τοιαῦτα δὲ αὖ coί.'

17 Vergl. NATORP a. a. O. S. 15.

18 Dies ist auch gewissen modernen Theorien gegenüber zu sagen, die wie z. B. MACH die Empfindungen selbst verdinglichen, so daß sie wie kleine Steinchen im Bewußtsein liegen oder hin und hergeworfen werden.

19 Vergl. Plato: Euthydem 284 A. 'οὐκοῦν εἴπερ λέγει αὐτό, οὐκ ἄλλο λέγει τῶν ὄντων ἢ ἐκεῖνο, ὅπερ λέγει. Πῶc γὰρ ἄν; ἔφη ὁ Κτήcιπποc. Ἓν μὴν κἀκεῖνο γ' ἐcτὶ τῶν ὄντων, ὃ λέγει, χωρὶc τῶν ἄλλων. Πάνυ γε οὐκοῦν ὁ ἐκεῖνο λέγων τὸ ὄν, ἔφη, λέγει; Ναί. Ἀλλὰ μὴν ὅ γε τὸ ὂν λέγων καὶ τὰ ὄντα τ' ἀληθῆ λέγει· ὥcτε ὁ Διονυcόδωροc, εἴπερ λέγει τὰ ὄντα, λέγει τἀληθῆ καὶ οὐδὲν κατὰ coῦ ψεύδεται κ. τ. λ. Vergl. ZELLER S. 1106.

20 Sext. adv. math. VII, 60. (DIELS S. 518.) 'καὶ Πρωταγόραν δὲ τὸν Ἀβδηρίτην ἐγκατέλεξάν τινεc τῷ χορῷ ἀναιρούντων τὸ κριτήριον φιλοcόφων, ἐπεί φηcι πάcαc τὰc φαντacίαc καὶ τὰc δόξαc ἀληθεῖc ὑπάρχειν.'

21 Vergl. Sext. adv. math. VII, 65 ff. (DIELS S. 528.) 'ἐν γὰρ τῷ ἐπιγραφομένῳ. Περὶ τοῦ μὴ ὄντοc ἢ Περὶ φύcεωc τρία κατὰ τὸ ἑξῆc καφάλαια καταcκευάζει, ἓν μὲν καὶ πρῶτον, ὅτι οὐδὲν ἔcτιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔcτιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅ τι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλά τοί γε ἀνέξοιcτον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλαc' usw. und Pseudo Aristot. de M.X.G. cap. 5 und 6. Vergl. ZELLER S. 1101.

22 Vergl. Diog. IX, 51 u. Plato Sophist. 225 C. 'Τὸ δε γε ἔντεχνον, καὶ περὶ δικαίων αὐτῶν καὶ ἀδίκων καὶ περὶ τῶν ἄλλων ὅλωc ἀμφιcβητοῦν, ἆρ' οὐκ ἐριcτικὸν αὖ λέγειν εἰθίcμεθα;

23 Vergl. Aristot. Rhet. B 24. (DIELS S. 516.) 'καὶ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν τοῦτ' ἐcτίν. καὶ ἐντεῦθεν δικαίωc ἐδυcχέραινον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πυθαγόρου ἐπάγγελμα· ψεῦδόc τε γάρ ἐcτιν καὶ οὐκ ἀληθὲc ἀλλὰ φαινόμενον εἰκόc, καὶ ἐν οὐδεμιᾷ τέχνῃ ἀλλ' ἐν ῥητορικῇ καὶ ἐριcτικῇ.'

24 Plato Euthydem 275 D. Weitere Beispiele bei PRANTL: Gesch. d. Logik im Abendlande I, 22 ff. (1855).

25 Plato: Protag. 351 B. Λέγεις δέ τινας, ἔφην, ὦ Πρωταγόρα, τῶν ἀνθρώπων εὖ ζῆν, τοὺς δὲ κακῶς; Ἔφη. Ἆρ' οὖν δοκεῖ σοι ἄνθρωπος ἂν εὖ ζῆν, εἰ ἀνιώμενός τε καὶ ὀδυνώμενος ζῴη; Οὐκ ἔφη. Τί δ' εἰ ἡδέως βιοὺς τὸν βίον τελευτήσειεν, οὐκ εὖ ἄν σοι δοκοῖ οὕτως βεβιωκέναι; Εμοιγ' ἔφη· Τὸ μὲν ἄρα ἡδέως ζῆν ἀγαθόν, τὸ δ' ἀηδῶς κακόν; Εἴπερ τοῖς καλοῖς γ', ἔφη, ζῴη ἡδόμενος.

26 Vergl. Aristot.: Polit. I, 13, 1260a, 27. (Zeller S. 1122.)

27 Plato: Protag. 328 DE.

28 Plato: Gorgias 483 D. ἡ δέ γε, οἶμαι, φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὐτό, ὅτι δίκαιόν ἐστι τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου.

29 Staat. 338 C. φημὶ γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον.

30 Vergl. zum folgenden Zeller S. 1128 ff.

31 Bei Plato: Protag. 337 CDE.

32 Plato: Gorgias 483 ABC.

33 Staat. 338 E. 'Τίθεται δέ γε τοὺς νόμους ἑκάστη ἡ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὑτῇ ξυμφέρον.'

34 Diog. IX, 51 u. Sext. adv. math. IX, 55. 56. 'Περὶ θεῶν οὔτε εἰ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινές εἰσι δύναμαι λέγειν.' u. Plato: Theaetet. 162 D.

35 Sext. adv. math. IX, 54. (Diels S. 571.) 'καὶ Κριτίας δὲ εἷς τῶν ἐν Ἀθήναις τυραννησάντων δοκεῖ ἐκ τοῦ τάγματος τῶν ἀθέων ὑπάρχειν φάμενος, ὅτι οἱ παλαιοὶ νομοθέται ἐπίσκοπόν τινα τῶν ἀνθρώπων κατορθωμάτων καὶ ἁμαρτημάτων ἔπλασαν τὸν θεὸν ὑπὲρ τοῦ μηδένα λάθρᾳ τὸν πλησίον ἀδικεῖν, εὐλαβούμενον τὴν ὑπὸ τῶν θεῶν τιμωρίαν.' Vergl. Plato: Gesetze X, 889 E.

NAMENVERZEICHNIS

(Die wichtigsten Stellen sind fett gedruckt.)